فرتجوف شيئون

المعرفة شرط إنسانية الإنسان

ترجمة: نهاد خياطة

الطبعة الأولى

2000م - 1420هـ



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام - ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة - شارع بارودي - بناية طاهر - هاتف: 311310 - 301030(01)

المقدمة

مدخل إلى فكر ف. شيئون ومنهجه

بقلم: نهاد خياطة

لكي نفهم ف. شيئون، منهجاً وفكراً وفلسفة، لا بد لنا من أن نفهم مصطلحاته التي يستخدمها في تناوله لموضوعاته المتعلقة بالحقيقة الواحدة التي تنهض عليها جميع الأديان، كذلك لا بد لنا من الوقوف على أهم المنطلقات الفكرية التي يقوم عليها منهجه.

ولعل أهم هذه المصطلحات **العقل** Intellect، ويريد به العقل الكلي أو الإلهي، ويميزه من العقل الخطابي Discursive Reason، الذي اصطلحنا على ترجمته أحياناً بالفكر أو الذهن. فالعقل ليس ملكة فردية بل «ملكة عالمية متحدة بالأحوال العليا للكائن»، على حد تعبير بنوا Benoist في حديثه عن الروح»[1]. وعند شيئون إن الحدس العقلي

(1) لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ص 18.

Intellectual Intuition لا يخطىء لأنه «رؤية العقل المحض»[1]، على حين أن الفكر أو الذهن يتوسل، من أجل بلوغ المعرفة، بالاستقراء والاستدلال أو الاستنتاج، استناداً إلى معطيات الحواس.

من أهم المنطلقات الفكرية التي يقوم عليها منهج شيئون فصله الميتافيزيقا عن الفلسفة، خلافاً لأرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة المدرسيين الذين جعلوا الميتافيزيقا جزءاً من الفلسفة. يذهب شيئون إلى أن «للميتافيزيقا خاصية مفارقة تجعلها مستقلة عن الفلسفة»، ولكي نبين الفرق بينها وبين الفلسفة، نقول إن هذه تنطلق من الفكر، وهو ملكة فردية تماماً، على حين تذهب الميتافيزيقا من **العقل** (الكلي أو الإلهي)، الذي يعرفه المعلم اكهارت عن دراية تامة بالقول: (إن في النفس شيئاً غير مخلوق، وغير قابل لأن يكون مخلوقاً، ولو كانت النفس كلها هذا الشيء لكانت غير مخلوقة ـ هذا الشيء هو **العقل**)[2].

وتوضيحاً لهذا التمييز بين العقل والفكر (الذهن)، ننقل ما يلي عن ف. سي. هبولد:

«أقر أسلافنا الوسيطون طريقين للمعرفة: الأول من

---

(1) انظر مقدمة المؤلف التي وضعنا لها عنواناً «الميتافيزيقا والفلسفة واللاهوت».
(2) ارجع إلى نفس المقدمة التي أشرنا إليها في الملاحظة السابقة.

خلال الذهن أو الفكر Ratio ـ أعني العقل الخطابي Discursive Reason، والثاني من خلال العقل Intellectus، وهذه الكلمة ليس من السهل تحديدها بالضبط. فهي تحمل شيئاً من معنى الحدس Intuition أو البصيرة المبدعة Creative Insight أو الخيال Imagination، بالمعنى الذي استخدم به بلايك هذه الكلمة. لقد اعتبروا العقل ملكة أعلى من الفكر أو الذهن، ملكة قادرة على إمداد الإنسان بمعرفة أعمق مما يمكنه أن يكتسب منها عن طريق العقل الخطابي أو الذهن. إن مرتبة الحدس، البصيرة المبدعة، الخيال، سمّها ما شئت، مرتبة معترف بها. الصوفية والشعراء وكثير من الفلاسفة يعترفون بها، وكذلك العلماء. لقد كان أحد أبرز علماء الفيزياء ماكس بلانك هو الذي كتب في سيرته الذاتية:

«عندما يرسل رائد العلم أصابع أفكاره المتحرية، لا بد وأن يكون له خيال حدسي مشرق. فالأفكار الجديدة لا يولدها الاستنتاج Deduction بل الخيال المبدع فنياً Arstistically Creative Imagination»[1].

ويميز شيثون بين ثلاث مراتب من المعرفة: المعرفة العقلية والمعرفة الفلسفية والمعرفة اللاهوتية. فيقول:

«لئن كانت المعرفة العقلية البحتة تتجاوز الفرد،

(1) F.C. Happold, Mysticism, London (U.K.), 1963, P. 27-28.

وكانت ـ بالتالي ـ من جوهر يسمو على الفردية، أي من جوهر كلي أو إلهي، وتنبعث من العقل المحض انبعاثاً مباشراً غير منقطع، كان من الأمور البديهية ألا تقتصر هذه المعرفة على الذهاب إلى أبعد مما يذهب إليه الفكر وحسب، وإنما إلى أبعد مما يذهب إليه الإيمان بالمعنى المعتاد لهذه الكلمة. بعبارة أخرى، إن المعرفة العقلية تتجاوز أيضاً وجهة النظر اللاهوتية، التي هي أعلى بكثير من وجهة النظر الفلسفية أو الراسيونالية (العقلانية)، من حيث إن وجهة النظر اللاهوتية تصدر عن الله لا عن الإنسان، مثلها في هذا كمثل المعرفة الميتافيزيقية. لكن الميتافيزيقا، إذ تصدر كلياً عن «الحدس العقلي»، يصدر الدين عن «الوحي»، الذي هو «كلام الله» الذي يخاطب به خلقه، على حين أن الحدس العقلي مقاسمة للمعرفة الإلهية مباشرة وفاعلة، خلافاً للإيمان الذي هو مقاسمة غير مباشرة ومنفعلة. بعبارة أخرى، نقول: في الحدس العقلي ليس الفرد ـ بما هو فرد ـ هو الذي يعرف، بل بما هو غير متميز في جوهره العميق عن مبدئه الإلهي. كذلك إن اليقين الميتافيزيقي يقين مطلق بسبب وحدة العارف والمعروف في «العقل.».

❀ ❀ ❀

والمنطلق الثاني الذي يذهب منه شيئون في رؤيته للظاهرة الدينية هي أن جميع الأديان تلتقي عند أساس واحد

كالشجرة التي تنهض على جذع واحد تتفرع عنه أغصان كثيرة. يقول شيئون: «إننا نقر بوجود أديان مختلفة ينفي كل منها الآخر. وهذا قد يعني أن واحداً منها صحيح وسائرها غير ذلك. وقد يعني أيضاً أن جميعها غير صحيح. وفي الحقيقة، أنه يعني إنها كلها صحيح لا في حصريتها الدغماطيقية، بل في معناها الداخلي الواحد، الذي يتفق مع الميتافيزيائيات المحضة، أو بعبارة أخرى، مع الفلسفة الدائمة Philosophia Perrenis. والميتافيزيائيات المحضة مخبوءة في كل دين. وما العقائد الدينية إلا رموز على هذه الحقائق الميتافيزيائية. (من مقابلة له مع ديبورا كاسي، نشرت في فصلية The Quest، صيف 1996).

❀ ❀ ❀

إشارة شيئون إلى الفلسفة الدائمة تدعونا إلى تبيان عناصرها المؤلفة لها ـ يقول الدوس هكسلي: الفلسفة الدائمة معنية بالحقيقة الإلهية الواحدة التي تقوم في أساس العالم المتكثر، عالم الأشياء والحيوات والعقول. لكن طبيعة هذه الحقيقة الواحدة لا يدركها مباشرة أو رأساً إلا الذين اختيروا لي يُتموا شروطاً معينة جاعلين من أنفسهم محبين وأنقياء القلب ومساكين في الروح. وهي متأتية عن الخبرة الصوفية والتأمل فيها. وعناصرها هي

1 ـ عالم المادة الظاهراتي وعالم الوعي المتعين في الإنسان

- عالم الأشياء والحيوانات والإنسان وحتى عالم الآلهة، إن هو إلا مظهر لأساس إلهي توجد فيه جميع الحقائق الجزئية، ولا وجود لها في معزل عنه.

2 - تستطيع الكائنات البشرية أن تعرف شيئاً عن هذا الأساس الإلهي بطريق الاستدلال - ليس هذا وحسب، وإنما تستطيع أن تدرك وجوده بالحدس المباشر Direct Intuition الذي يعلو على العقل الخطابي Discursive Reasoning هذه المعرفة المباشرة توحد العارف والمعروف.

3- الإنسان شفع لا وتر (أي مثنى لا مفرد): الأنّية الظاهراتية Phenomenal Ego والذات أو النفس الخالدة، وهي الإنسان الجواني Immer Man، الروح Spirit شرارة الألوهة في داخل النفس Soul. يمكن الإنسان، إذا أراد ذلك، أن يتواحد بالروح - وتبعاً لذلك بالأساس الإلهي، الذي هو من نفس طبيعة الروح، أو من طبيعة شبيهة.

4 - ليس لحياة الإنسان على الأرض سوى هدف واحد وغاية واحدة: أن يواحد نفسه بنفسه الأبدية أو الخالدة، وبذلك يصل إلى معرفة للأساس الإلهي Unitive Knowledge.

المترجم

مقدمة

الميتافيزيقا والفلسفة واللاهوت

لا تنطلق الأفكار التي نتناولها في هذا الكتاب من الفلسفة، بل من علم الميتافيزيقا. ولعلّ هذا التمييز لا يقبل به من يعتبر الميتافيزيقا جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة. ولئن كان أرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة المدرسيين ذهبوا إلى اعتبار الميتافيزيقا كذلك، فإن هذا دليل على أن لكل فلسفة حدوداً تنأى بها عن إيلاء الميتافيزيقا ما تستحقه من تقدير.

والحق أن للميتافيزيقا خاصيّة مفارقة تجعلها مستقلةً عن الفكر البشري، ولكي نبين الفرق بينها وبين الفلسفة، نقول إن هذه تنطلق من الفكر[1]، وهو ملكة فردية تماماً،

(1) آثرنا كلمة «الفكر» ترجمةً لكلمة Raison، وإن كان العرف جرى على ترجمتها بـ «العقل»، كما آثرنا كلمة «العقل» ترجمة لكلمة Intellect. فمن سياق النص الفرنسي استطعنا أن نتبين مراد الكاتب يتخذ منحيين: أحدهما، إطلالة العقل البشري الفردي Raison على العالم الخارجي بواسطة الحواسّ وما يتحصّل فيها لدى الانسان من تجارب =

على حين تذهب الميتافيزيقا من العقل، الذي يعرّفه المعلم اكهارت عن دراية تامة بالقول: «إن في النفس شيئاً غير مخلوق، وغير قابل لأن يكون مخلوقاً، ولو كانت النفس كلها هذا الشيء لكانت غير مخلوقة وغير قابلة لأن تكون خلوقة، هذا الشيء هو العقل». وفي علم الباطن الإسلامي نجد تعريفاً مماثلاً لكنه أدق وأغنى بالقيمة الرمزية: «الصوفي ـ أي الإنسان المتواحد بالعقل ـ غير مخلوق».

لئن كانت المعرفة العقلية البحتة تتجاوز الفرد، وكانت ـ بالتالي ـ من جوهر يسمو على الفردية، أي من جوهر كلّي

= تكوّن «فكره» ومفاهيمه، ولا يتم هذا إلا أن يقوم العقل البشري الفردي (الخطابي Discursive)، برد الكتلة إلى عناصرها المؤلفة لها وتناولها واحداً واحداً، وهو ما يدل عليه جذر كلمة «فكّ. . . . .ر»، بما ينطوي عليه من معاني الـ «فكّ» والتجزئة. والمنحى الثاني هو «إمكانية» اتصال الإنسان بالمطلق، باعتبار أن عقله مظهر أو امتداد للعقل الكلي أو العقل الأول، الذي عبر عنه الحديث القدسي المشهور: «أول ما خلق الله العقل وقال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعزّ عليّ منك. ثم قال له: اقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر» (أي: اقبل لكي تكتمل بي، وادبر لكي يكتملوا بك)،

أما جذر «عقل» فيمدنا بمعاني «الربط» و «الجمع»، وهو ما يتفق مع مراد المؤلف، وبذا يكون «الفكر» مفرّقاً، و «العقل» جامعاً. يقول أبو القاسم الجنيد البغدادي: «الحقيقة تجمعني والحق يفرّقني». ولعل هذا التمييز بين «الفكر» و «العقل» ما يلقي ضوءاً على ما يريده شيخ الصوفية من عبارته، خاصة وأن المؤلف يذهب إلى أن الفكر Raison «أداة» للمعرفة، وأن العقل Intellect «مصدرها» ـ المترجم ـ.

أو إلهي، وتنبعث من العقل المحض انبعاثاً مباشراً غير منقطع، كان من الأمور البديهية ألاّ تقتصر هذه المعرفة على الذهاب إلى أبعد مما يذهب إليه الفكر وحسب، وإنما إلى أبعد مما يذهب إليه الإيمان بالمعنى المعتاد لهذه الكلمة. بعبارة أخرى، إن المعرفة العقلية تتجاوز أيضاً وجهة النظر اللاهوتية، التي هي أعلى بكثير من وجهة النظر الفلسفية أو الراسيونالية (العقلانية)، من حيث إن وجهة النظر اللاهوتية تصدر عن الله لا عن الإنسان، مثلها في هذا كمثل المعرفة الميتافيزيقية. لكن الميتافيزيقا، إذ تصدر كلّياً عن «الحدس العقلي» يصدر الدين عن «الوحي»، الذي هو «كلام الله» الذي يخاطب به خلقه، على حين أن «الحدس العقلي» مقاسمة «للمعرفة الإلهية» مباشرة وفاعلة، خلافاً للإيمان الذي هو مقاسمة غير مباشرة ومنفعلة. بعبارة أخرى، نقول: في الحدس العقلي ليس الفرد ـ بما هو فرد ـ هو الذي يعرف، بل بما هو غير متميز في جوهره العميق عن مبدئه الإلهي. كذلك أن اليقين الميتافيزيقي يقين مطلق بسبب وحدة العارف والمعروف في «العقل».

وإن جاز لنا أن نضرب مثلاً من عالم الحسّ بغية توضيح الفرق بين المعرفة الميتافيزيقية والمعرفة اللاهوتية، قلنا إن المعرفة الأولى التي نسميها «المعرفة الباطنة»، فيما هي تتجلّى بواسطة الرمزية الدينيّة، ذات شعور بجوهر الضوء الذي لا لون له، وبخاصّيته ذات الضوئية البحتة. وفي مقابل

هذا، ينهض اعتقاد ديني معيّن على التسليم بأن الضوء أحمر لا أخضر، بينما يصرّ على العكس اعتقاد ديني آخر. كلا الاعتقادين على حق في تمييزه النور من الظلام، لكنهما ليسا كذلك حين يصرّ كل منهما على أن الضوء ذو لون بعينه.

أردنا بهذا المثال الأوّلي جداً أن نبيّن أن وجهة النظر اللاهوتية أو الدغماطيقية لا مندوحة لها عن الخلط بين الرمز أو الصورة وبين الحقيقة المجردة التي تسمو عليهما جميعاً، من حيث أنها تقوم في نفوس المؤمنين على «الوحي» لا على معرفة هي في متناول كل إنسان ـ وهو أمر يتعذر تحقيقه على مجموعات كبيرة من الناس ـ على حين أن الميتافيزيقا، التي لا يمكن أن تماثل «وجهة نظر» إلا على نحو مؤقت، تستطيع أن تستفيد من نفس الرمز أو من نفس الشكل بما هما وسيلتان للتعبير، بدون أن تغفل عما فيهما من نسبية. ولذلك إن من الممكن الإفادة من جميع الديانات الصحية باطنياً، بما اشتملت عليه من عقائد وطقوس ورموز أخرى، واستخدامها وسيلةً للتعبير عن حقيقة تمت معرفتها بواسطة «عين العقل»، وهي العضو الذي يطلق عليه علم الباطن الإسلامي اسم «عين القلب».

قلنا أن الدين يترجم الحقائق الميتافيزيقية أو العالمية بلغة الدغماطيقا. ولئن كانت الدغماطيقا في حقيقتها الداخلية ليست في متناول الجميع، من حيث إن العقل وحده هو الذي يدركها إدراكاً مباشراً، فإن نفس الدغماطيقا ليست أقرب

تناولاً بواسطة الإيمان، الذي هو الطريق الوحيد الذي يسلكه الغالبية العظمى من الناس وصولاً إلى مشاركة متاحة في الحقائق الإلهية. أما المعرفة العقلية ـ وهي كما رأينا لا تصدر عن الإيمان ولا عن التفكير ـ فإنها تتجاوز الدغماطيقا، لا بمعنى أنها تناقضها بل بمعنى أنها تغوص في بعدها الداخلي، أي في الحقيقة غير المتناهية التي تسمو على جميع الأشكال والصور.

ولكي نكون واضحين تماماً، نصرّ على القول بأن المنهج الراسيونالي في المعرفة لا يتجاوز أبداً ميدان العموميات، ولا يصل بمفرده إلى أية حقيقة متعالية، غير إننا قد نستفيد منه حين نستخدمه طريقةً للتعبير عن معرفة أعلى من المعرفة الراسيونالية ـ وهذا يصح على أنطولوجيا أرسطو والمدرسيين، لكن هذا الاستخدام لا بدّ له من أن يشكل افتئاتاً على التكامل العقلي الذي تتصف به العقيدة. ولقد يعترض بعضهم بالقول أن الميتافيزيقا الصرفة لا تمتاز عن الفلسفة إلا قليلاً في بعض الأحيان، وإنها ـ كالفلسفة ـ تتوسل بالبراهين وتخلص إلى بعض النتائج. لكن هذه المماثلة غير صحيحة إلا في حالة واحدة وهي أن كل مفهوم ما أن نعبّر عنه حتى يرتدي اضطراراً طرائق الفكر البشري الذي يعتمد على الراسيونالية والجدل. إن ما يميّز القضية الميتافيزيقية، في الأساس، من القضية الفلسفية، هو أن الأولى تقوم على الرمز والوصف، بمعنى أنها تستخدم

الطرائق الراسيونالية (العقلانية) رموزاً تصف بها، أو تترجم من خلالها، معارف تنطوي على يقين أكثر مما تنطوي عليه أي معرفة أخرى من عالم الحس، على حين أن الفلسفة ليست أكثر مما تعبّر عنه، وهي حين تعمل على تبديد شك ما، فهذا دليل على أنها تنطلق من شك تبتغي التغلب عليه. أما الإبانة الميتافيزيقية فتنطلق، دائماً وجوهرياً، من بداهة أو يقين تبتغي إيصاله إلى من لديهم استعداد لاستقباله بواسطة أدوات رمزية أو جدلية مناسبة لتنشيط المعرفة الكامنة لديهم بصورة غير شعورية، بل بصورة «أزلية»، في نفوسهم.

لنأخذ، على سبيل المثال، فكرة «الله» من خلال الثلاث طرائق من التفكير التي مرّت بنا:

فوجهة النظر الفلسفية، عندما لا تنكر الله إنكاراً غير مستند إلى مسوّغ ـ وهذا لا يكون إلا بالاستعاضة عن هذه الكلمة بكلمة أخرى ليست لها ـ إنما ترمي إلى البرهنة على «وجود» الله، متوسلة إلى ذلك بجميع أنواع الحجج. بعبارة أخرى، إن وجهة النظر الفلسفية ترمي إلى البرهنة إما على «وجود» الله، أو على «نفيه» كما لو أن الفكر، الذي ليس إلا واسطة وليس أبداً مصدراً لمعرفة مفارقة، ليس بوسعه أن يبرهن على كل شيء. من جهة أخرى، إن ادعاء الفكر السيادة على ميادين ليس يسع فيها غير «الحدس العقلي» و «الوحي» أن ينقل إلينا المعارف لهو الادعاء الذي يميز وجهة النظر الفلسفية ويكشف عن قصورها.

أما وجهة النظر اللاهوتية فغير معنيّة بالبرهنة على وجود الله، وتسلّم بأن هذا المحال، فهي تقوم على الاعتقاد. ونضيف إن الإيمان لا يرتدّ أبداً إلى مجرد الاعتقاد، وإلا لم يكن المسيح ليتكلم عن الإيمان الذي ينقل الجبال، ومن نافلة القول ألا يكون للاعتقاد الديني مثل هذه الفضيلة.

وأما وجهة النظر الميتافيزيقية فلا علاقة لها بـ «البرهنة» ولا بـ «الاعتقاد»، إنما تتعلق حصراً بالبداهة المباشرة، وهي بداهة عقلية تنطوي على يقين مطلق. لكن هذه البداهة، في حالة البشرية الراهنة، لم تعد في متناول غير نخبة روحية آخذة في الاضمحلال شيئاً فشيئاً. والدين، بحكم طبيعته وبصورة مستقلة عن ممثليه وذبذباتهم التي ربما لا يشعرون بها، إنما ينطوي على «المعرفة العقلية» الصرف وينقلها إلينا تحت ستار من رموز العقيدة وطقوسها.

ولعلّ من حق القارىء أن يتساءل لأي سبب بشري أو كوني نحن نعرض أو نوضح «الحقائق الباطنة»، في زمن لا يميل فيه الناس إلى النظر العقلي إلا قليلاً. إن في زماننا شيئاً شاذاً، لا في مجال عرض هذه الحقائق، بل في الأحوال العامة التي عليها هذا الزمان، الذي يقف عند نهاية حقبة دورية كبيرة من البشرية الأرضية ـ وهي نهاية «مها ـ يوغا» المعروفة في الكوزمولوجيا الهندوكية ـ، شيئاً يفرض علينا أن نوجز أو نبيّن تكراراً على هذا النحو أو ذاك كل ما تنطوي

عليه هذه الدورة برّمتها، طبقاً للقول المأثور: «الأطراف تتماسّ»، حتى تصبح الأشياء الشاذّة بحد ذاتها أشياء ضرورية بسبب الأحوال المذكورة. من وجهة نظر فردية بحتة ونعني بها وجهة نظر المناسبة البسيطة، لا بدّ لنا من الاعتراف بأن الفوضى الروحية التي تعصف بزماننا هذا قد وصلت بنا إلى حدّ بتنا معه نبيح فيه ما قد يلحق بعض الناس مبدئياً من أضرار تنجم عن الاتصال بالحقائق، ما دامت هذه الأضرار يعوّضها ما قد يجنيه آخرون من فوائد تنجم عن الاتصال بها. من وجهة أخرى، لقد أضحى اصطلاح «الباطن» كثيراً ما يُستولى عليه بغية التستر على أفكار تنطوي على حدّ أدنى من الروحية، وعلى حدّ أعلى من الخطر. والمعروف عن العقائد الباطنة أنها، في الأعم الأغلب، منحولة وشائهة، هذا، فضلاً عن أن التعارض الخارجي، والهوّة الواسعة بين مختلف الأشكال والصور التقليدية، قد جعل عدداً كبيراً من أبناء هذا العصر يرتاب في صحة كل تقليد، دينياً كان أم غير ديني، بحيث بات، لا من المفيد وحسب، وإنما من الضروري أن نبين الباطنية الحقيقية من الزائفة، من جهة، وما يقيم التلاحم الوثيق والأبدي فيما بين جميع صور الروح، من جهة ثانية.

عوْداً إلى الموضوع الرئيس الذي التزمنا بمعالجته في هذا الكتاب، نقول: أن وحدة الأديان على صعيد الظاهر - وهو صعيد الصور والأشكال - ليست أمراً يتعذر تحقيقه

وحسب، وإنما يجب ألاّ تتحقق، افتراضاً بأن تحققها ممكن على هذا الصعيد، لأن الصور الموحاة تفقد عندئذٍ سببها الكافي. وعندما نقول «موحاة» فنعني بذلك أنها مرادة من «الكلمة الإلهية». ونحن عندما نتكلم عن «الوحدة الداخلية»، نريد بذلك أن وحدة الصور أو الأشكال يجب أن تتحقق على نحو داخلي وروحي بحث، دون التنكر لصورة بعينها. والتناقضات القائمة فيما بين هذه الصور لا تطعن في الحقيقة الواحدة التي تشتمل عليهن جميعاً بأكثر مما يطعن التناقض فيما بين الألوان المتعارضة في إرسال الضوء الواحد الذي لا لون له، إن كان لنا أن نستعمل نفس التشبيه الذي استعملناه آنفاً. وكما أن كل لون، إذ ينفي الظلمة ويثبت النور، يتيح لنا العثور على الشعاع الذي يجعله مرئياً ويرده إلى مصدره المضيء، كذلك إن كل صورة وكل رمز وكل دين وكل عقيدة، إذ ينفي الباطل ويثبت الحق، إنما يتيح لنا أن نردّ «شعاع الوحي»، وما وهو إلا «شعاع العقل»، إلى مصدره الإلهي.

في أبعاد الفهم

إن فهمنا لفكرة ما فهماً صحيحاً وتاماً إنما يتجاوز موافقة العقل الأولى لها تجاوزاً كبيراً، تلك الموافقة التي كثيراً ما تلتبس علينا بالفهم بما هو كذلك. ولو كانت البداهة التي تكوّنها لدينا الفكرة على صعيدها الخاص هي الفهم حقاً، لم يكن لها مع ذلك صلة بكل ما في الفهم من امتداد وإتمام. ذلك لأن هذه البداهة إن هي إلا علامة على استعدادنا لفهم هذه الفكرة فهماً تاماً، والحق أننا نستطيع أن نفهم حقيقة ما على درجات مختلفة، وفقاً لأبعاد من المفهومات مختلفة أيضاً، أي على جميع وجوهها الممكنة. إن هذه الطريقة من النظر إلى الفكرة تفضي بنا إلى مسألة التحقق الروحي الذي تكشف لنا الاصطلاحات المعتقدية عن المفهوم النظري بُعْدَه غير المحدود.

الفلسفة، من حيث محدوديتها ـ وهذا ما يكوّن صفتها النوعية ـ، إنما تقوم على جهل منهجي لما قد بيّناه لتوّنا. بعبارة أخرى، تجهل ما قد يكون نفيها هي بالذات، كذلك

هي لا تعمل إلا بواسطة أنواع من الترسيمات الفكرية المبسّطة، التي تريد لها أن تكون ذات صفة مطلقة بادعائها الشمولية، على حين إنها، من وجهة نظر التحقق الروحي، ما هي إلا بضعة من الموضوعات المضمرة أو الكامنة المهملة، على الأقل في نطاق ما يتعلق منها بالأفكار الصحيحة. لكن، عندما لا يكون الأمر كذلك، كما هو عليه الحال في الفلسفة الحديثة تقريباً، تأخذ هذه الترسيمات في التضاؤل حتى لتغدو حيلاً غير صالحة للاستعمال من وجهة النظر التأملية، وبالتالي مجردة من كل قيمة حقيقية. أما الافكار الصحيحة، أي الأفكار التي تشعرنا ضمناً بمظاهر «الحقيقة الكلية»، وبالتالي بهذه «الحقيقة» نفسها، فهي لهذا السبب مفاتيح عقلية وليس لها من مبرّر آخر لوجودها، والعقل الميتافيزيقي وحده هو القادر على إدراكها في المقابل، وسواء أكان الأمر يتعلق بالفلسفة أم باللاهوت العادي، لا نجد في هذين النمطين من التفكير جهلاً بطبيعة الأفكار التي نظن أنها فهمناها فهماً تاماً وحسب، وإنما قبل كل شيء جهلاً بمدى النظرية بما هي كذلك: والحق أن الفهم النظري انتقالي بطبيعته، فضلاً عن أن مداه دائماً تقريبي على درجات من التفاوت.

والفهم التنظيري الصرف لفكرة ما، أعني الفهم الذي ندعوه كذلك بسبب ميلنا إلى رسم حدود له تصيبه بالشلل، يمكننا أن نصفه بـ «الدغماطيقية»، ذلك أن «الدغماطيقا»

الدينية، على الأقل بمقدار ما يُفترض فيها استبعادها لأشكال أخرى من التصور أو الفهم، من غير أن تكون كذلك بحد ذاتها، إنها تمثل في الحقيقة فكرة ننظر إليها وفقاً لميلنا إلى التنظير، وإن هذا الجانب من «الدغماطيقا»، الذي يقوم على استبعاد الأشكال الدينية الأخرى، قد أصبح صفة ملازمة لها من وجهة نظر دينية بما هي ذلك. ومع ذلك، لا تعود تتصف الدغماطيقا بالمحدودية في اللحظة التي نفهمها فيها بحسب حقيقتها الداخلية، التي هي حقيقة أخرى، نستطيع أن نفهم الأفكار التي يصوغها المذهب الباطني، وهذا هو شأن كل تعليم ميتافيزيقي، بحسب ميلنا الدغماطيقي أو التنظيري، لكننا عندئذ نجد أنفسنا أمام حالة تماثل تماماً حالة الدغماطيقا الدينية التي تكلمنا عنها. وهنا، ينبغي لنا أن نؤكد على أن الدغماطيقا الدينية ليست أبداً دغماطيقا بحد ذاتها، بل إنها لا تكون كذلك إلا عندما ننظر إليها بهذه الصفة، نتيجة لنوع من الاختلاط بين الفكرة والصورة التي ترتديها. هذا إلى أن الصياغة الدغماطيقية الخارجية للحقائق الشمولية، من حيث وجوب كونها الأساسَ الذي يقوم عليه تقليد معين، لها ما يبرّرها تماماً، لأن جميع الناس يجب أن يفهموها بدرجة أو بأخرى.

إن الدغماطيقا لا تتكون بمجرد نطقنا بفكرة ما، أي بمجرد إضفاء الشكل أو الصورة على حدس روحي ما، بل بالتفسير الذي يشلّ فاعلية هذا الشكل أو هذه الصورة بطريقة

ما، عوضاً من أن يتواحد هذا التفسير مع «الحقيقة» غير المتشكلة أو غير المتصورة. ومن طبيعة التفسير الدغماطيقي أن ينكر على الشكل ما يكمن فيه من طاقات عقلية، حين ينسب إليه صفة الإطلاق التي لا تكون إلا لـ «الحقيقة الكلية» التي تعلو على الأشكال والصور.

إن الدغماطيقا ليست عاجزة عن فهم ما يتميز به الرمز من أبعاد غير محدودة داخلية أو ضمنية وحسب ـ وأعني بذلك ما يتميز به من شمولية تتكفل حل جميع التناقضات الخارجية ـ وإنما هي عاجزة أيضاً عن التعرف على العلاقة الداخلية التي تثبت ضمنياً صحة حقيقتين متناقضتين ظاهرياً، تلك العلاقة التي ما هي إلا مظاهر متممة لحقيقة واحدة بعينها. ويمكننا أن نعبر عن ذلك بما يلي:

إن من يسهم في «المعرفة الشمولية»، إنما ينظر في حقيقتين متناقضتين ظاهرياً، وهو في هذا كمن ينظر إلى نقطتين قائمتين على دائرة واحدة يربط بينهما استمرارية الدائرة التي تتولى التوحيد فيما بينهما. وبالقدر الذي تبتعد فيه هاتان النقطتان إحداهما عن الأخرى، وبالتالي تتقابلان، يكون التناقض. ويصل هذا التناقض إلى أقصى مدى له عندما تقوم النقطتان على طَرَفيْ منتصف قطر الدائرة. لكن هذا التقابل، أو التناقض الأقصى، لا يظهر تماماً إلا أن تتباعد النقطتان إحداهما عن الأخرى، وبصرف النظر عن وجود الدائرة، وهي العنصر الجامع بينهما. نستخلص من

ذلك أن الإثبات الدغماطيقي ـ وأعني به الإثبات الذي يلتبس بالصورة التي يرتديها ويرفض كل صورة أخرى ـ إذا كان بمثابة النقطة التي تناقض، بهذا الاعتبار، كل نقطة أخرى، فإن الإبانة التأملية، على النقيض من ذلك، لهي بمثابة عنصر من الدائرة يشير، بحكم صورته أو شكله بالذات، إلى استمراريتها المنطقية والوجودية، وبالتالي إلى الدائرة كلها، أو إلى «الحقيقة الكلية». ولعل هذه المقارنة خير ترجمة للفرق بين الإثبات الدغماطيقي والإبانة التأملية.

ربما لا يظهر التناقض الخارجي والمراد في الإبانات التأملية في صيغة واحدة متناقضة منطقياً وحسب، من مثل «أنا براهما» الفيدية ـ أي التعريف الفيدانتي لليوغي ـ، أو «أنا الحق» الحلاّجية، أو حتى أقوال المسيح المتعلقة بألوهيته، وإنما قد يظهر هذا التناقض، ومن باب أوْلى، فيما بين مختلف الصياغات التي ربما تكون كل واحدة منها منسجمة منطقياً في ذاتها. وترد هذه الحالة في جميع «الكتب المقدسة، ولاسيما القرآن». وفي هذا الصدد، ما علينا إلا أن نتذكر التناقض الظاهري في الإبانات المتعلقة بالقضاء والقدر وحرّية الاختيار، وهي إبانات لا تُعتبر متناقضة إلا بمقدار ما تعبر عن أوجه متقابلة من حقيقة واحدة بعينها. لكن، بصرف النظر عن الصيغ المتناقضة ـ سواء أكانت كل منها متناقضة في ذاتها أم كانت متناقضة مع غيرها ـ، هناك نظريات تتناقض ظاهرياً مع ذلك، فيما هي تترجم عن أدق الالتزام بالعقيدة الصحيحة.

وإن هذا ليحدث بسبب اختلاف وجهات النظر عند كل منها، وهي وجهات نظر لم يكن اختيارها تحكمياً أو متكلفاً، بل مكتسب عفوياً بفضل أصالة عقلية حقيقية.

عَوْداً إلى ما قلناه آنفاً عن فهمنا للأفكار، يمكننا أن نعقد مقارنة بين مفهوم نظري ما ومشاهدتنا لموضوع ما: فبالمقدار الذي لا تكشف لنا فيه هذه المشاهدة عن جميع الأوجه الممكنة من الموضوع الذي نشاهده ـ أي مجمل الطبيعة المتكاملة من الموضوع الذي تتعذر معرفته التامة إلا بالتواحد معه ـ، بنفس هذا المقدار لا يمدّنا المفهوم النظري بإجابة عن الحقيقة المتكاملة التي لا يُشعرنا بها، اضطراراً، غير وجه واحد منها فقط، أساسياً كان أم غير أساسي[1].

---

(1) في بحث عقده الغزالي لتفنيد الفلسفة الراسيونالية، يروي حكاية بضعة عميان يجهلون كل شيء عن الفيل وجدوا أنفسهم فجأة أمام هذا الحيوان فراحوا يتلمسون مختلف أجزاء هيكله، وكل منهم يتمثله حسب الجزء الذي تلمسّه منه. قال أولهم، بعد أن تلمّس إحدى قوائمه، هو عمود. وقال الذي تلمّس إحدى نابيْه هو وتد، وهكذا. يريد الغزالي بهذه الحكاية أن يكشف عن الخطأ الناجم عن محاولة النظرات الجزئية أن تحيط بما هو شمولي. «شري راما كرشنا» عاد فتناول نفس الحكاية لكي يدلل على ما في الاحتكار الدغماطيقي من نقص وسلبية. غير أننا يمكننا التعبير عن نفس الفكرة بالاستعانة بتمثيل أكفأ: أمام شيء لا على التعيين، يقول أحدهم: «هو» ذو شكل معين، ويقول آخر: «هو» من مادة معينة، ويقول ثالث: «هو» ذو عدد أو وزن معين، وهكذا.

في هذا المثال يكون الخطأ على قدر النقص في مشاهدتنا للموضوع، بينما يشبه المفهوم الدغماطيقي مشاهدة اقتصرت على وجه واحد من الموضوع، وهي مشاهدة تفترض ثبات الذات المشاهدة. أما المفهوم التأملي، غير المحدود ـ بالتالي ـ من الناحية العقلية، فيشبه عدداً غير محدّد من المشاهدات المختلفة من الموضوع المتأمل فيه، وهي مشاهدات تفترض وجود قدرة على التحويل أو التغيير للوجهة التي تنظر منها الذات المشاهدة، وبالتالي على نحو معين من المواحدة بأبعاد المكان التي تكشف كشفاً دقيقاً عن طبيعة الموضوع المتكاملة على الأقل فيما يتعلق بالصورة التي هي وحدها موضوع البحث في مثالنا.

إن الحركة في الفراغ هي مساهمة فاعلة في إمكانياته، بينما لا يشكل الامتداد الراكد في الفراغ، هيئة جسمنا مثلاً، غير مساهمة منفعلة في هذه الإمكانيات نفسها. من هذه الاعتبارات يمكننا الانتقال في يسر إلى صعيد أعلى فنتكلم على «فراغ عقلي» أو «مكان عقلي»، أي على الإمكانية المعرفية الكاملة التي ما هي في الأساس غير المعرفة الإلهية الكلية، ثم ـ تبعاً لذلك ـ على «أبعاد عقلية» هي الحالات الداخلية من هذه المعرفة الكلية، وما المعرفة المتحصلة بواسطة «العقل» إلا المساهمة الكاملة من الذات في هذه الحالات، وهو ما تمثله الحركة في العالم الفيزيائي خير تمثيل.

إذن، يمكننا، ونحن نتحدث عن فهمنا للأفكار، أن نميز بين الفهم الدغماطيقي الذي يشبه المشاهدة الذاهبة من وجهة واحدة، وبين الفهم المتكامل الذي يشبه سلسلة لا حدّ لها من مشاهداتنا للموضوع، وهي المشاهدات الحاصلة بفعل التغيرات المفرطة في وجهة النظر. وكما ترتبط المشاهدات المختلفة للموضوع، بالنسبة للعين المتنقلة، باستمرارية غير منقطعة تمثل على نحو ما الحقيقة التي تعيّن الموضوع، كذلك لا تفعل الأوجه المختلفة من الحقيقة، مهما بدا عليها من تناقضات، فيما هي تشتمل ضمناً على جميع الأوجه الممكنة غير المحدودة، غير أن تصف الحقيقة غير المجتجزئة التي تتجاوزها جميعاً وتعيّنها.

تكراراً لما تقدم نقول:

يتفق الإثبات الدغماطيقي مع نقطة تتناقض، بمقتضى طبيعتها بالذات، مع كل نقطة أخرى، خلافاً للإبانة التأملية التي تكوّن دائماً عنصراً من الدائرة يدل، من حيث المبدأ، وبمقتضى شكله بالذات، على استمراريتها الخاصة بها، وبالتالي على الدائرة كلها. نستخلص من ذلك كله أن وجهة النظر في العقيدة التأملية من جهة، والمظهر الذي تتخذه هذه الوجهة من النظر من جهة ثانية، هما اللذان يعيّنان صورة الإثبات، بينما في العقيدة الدغماطية يختلط الإثبات مع وجهة النظر ومع مظهر معين منها، ويستبعد كل وجهات

النظر والمظاهر الممكنة الأخرى التي تقف معها على قدم المساواة[1].

---

(1) الملائكة أرواح مقصورة على هذا الجانب أو ذاك من الألوهة، والحالة الملائكية هي - بالتالي - نوع من وجهة نظر متعالية. من جهة ثانية، «الوضعية العقلية» عند الحيوان وعند الأنواع الأخرى من الحالة الأرضية التي هي أكثر محيطية منه، كالنبات مثلاً، تطابق كوزمولوجياً، خصوصاً على صعيد أدنى، الوضعية العقلية عند الملائكة: إن ما يميز نوعاً نباتياً من آخر ليس في الحقيقة غير نمط «عقله»، بعبارة أخرى، إن الشكل، أو بالأحرى الطبيعة الكلية للنبات، هو الذي يكشف عن الحالة - السلبية طبعاً - من التفكير أو المعرفة التي يتصف بها نوعه، نقول «نوعه»، لأن النبات، مختلفاً في هذا عن العقل (الجزئي) أو الفكر، الذي هو ملكة إنسانية تخصيصاً، ويختلف كلياً عن العقل، عقلنا وعقل الكائنات الأخرى، لهو من صعيد شمولي، ويجب أن يوجد في كل ما هو موجود، من أي صعيد كان.

مسألة الشكل في الفن

لعل البعض يستغرب من تناولنا لموضوع لا يبدو غير ذي صلة بموضوعات الفصول السابقة وحسب، وإنا ليس له بحد ذاته سوى أهمية ثانوية. لكننا إذ نتصدى ههنا لدرس مسألة الشكل في الفن، فما ذلك إلا لأنها أبعد ما تكون عن قلة الأهمية، ولأنها ذات صلة وثيقة بالحقيقة التي نتعرض لها في هذا الكتاب بصفة عامة. ينبغي لنا، قبل كل شيء، أن نوضح مسألة تتعلق باصطلاح «أشكال الفن» Formes d'art ولم نقل «الاشكال» Formes، مبتغين من وراء ذلك أن نقول إن الموضوع لا يتعلق بالأشكال «المجردة»، بل بالأشكال الجسية على وجه التحديد. كذلك لم نقل «الأشكال الفنية» Formes artistiques، لأن الأشكال الموصوفة على هذا النحو تتصل في اللغة الدارجة بفكرة ترف لا طائل تحته وذلك يتناقض مع ما نرمي إليه. وفي رأينا أن اصطلاح «أشكال الفن» هو من لغو الكلام أو فضوله، ما دام ليس في إمكاننا أن نفصل الشكل عن الفن، من الناحية التقليدية، من حيث أن الفن هو المبدأ الذي يتجلى فيه

الشكل. لكنه لم يكن أمامنا بد من اللجوء إلى هذا اللغو للأسباب التي سنتولى تبيانها.

لكي ندرك ما للأشكال من أهمية ينبغي لنا أن نعلم أن الشكل الحسي هو أكثر الأشكال انطباقاً رمزياً ومباشراً على العقل Intellect، والسبب في ذلك هو المماثلة أو المشاكلة المقلوبة Analogie inverse التي تلعب دوراً بين الأنظمة المبدئية والأشياء التي تتجلى فيها هذه المبادىء[1]، أي إن الحقائق العليا تتجلى على نحو أوضح كلما كانت الأشياء محل التجلي أكثر بعداً عن مبادئها، وبالتالي كلما كان تجليها قائماً في النظام الحسي أو المادي. وإن هذا، من ناحية ثانية، لهو المعنى العميق للقول المأثور: «الأطراف تتلاقى». ونضيف، أنه لهذا السبب كان «الوحي» لا يتنزل على أرواح الأنبياء وحسب، وإنما في «أجسامهم» أيضاً؛ الأمر الذي يفترض كمال البنية الفيزيائية لهذه الأجسام، من ناحية ثانية[2].

قلنا إن الأشكال الحسية هي أكثر الأشكال انطباقاً على فاعليات العقل، ولهذا السبب كان الفن التقليدي يعتمد في

---

(1) يقول القديس توما الأكويني: «الفن مرتبط بالمعرفة».

(2) يبين رينه غينون (في بحث له بعنوان «الليلتان» نشر في مجلة «دراسات تقليدية»، نيسان ـ أيار 1939)، وهو يتحدث عن «لَيْلَة القدر» ليلة نزول القرآن، إن «هذه الليلة، بحسب تفسير ابن عربي، قد اتحدت بجسد النبي نفسه».

نطاق الأشكال قواعد مستمدة من النواميس الكونية ومن المبادىء الأوسع شمولاً، وكان في مظهره العام يبين عن طراز المدنية المعنية، وهو الطراز الذي يكشف بدوره عن طراز الفاعلية العقلية لهذه المدنية. وعندما يتخلى هذا الفن عن صفته التقليدية ويصبح فناً بشرياً، فردياً، وبالتالي اعتباطياً، يصبح علامة لا ريب فيها ـ وسبباً ثانوياً أيضاً ـ على الانحطاط العقلي، وهو الانحطاط الذي يعبر عن نفسه ـ في نظر من يستطيعون «تمييز النفوس» ويرون بلا غرض ـ بقلة التماسك وتفاهة الروح التي تصل إلى حد نستطيع أن تكلم معه على عدم قابلية الاشكال للفهم[1].

ولكي نقطع الطريق على ما قد يثيره هذا الكلام من اعتراض، نرى من المهم أن نلفت الانتباه إلى أن الجانب الروحي في المدنيات عقلياً ـ ولنأخذ على سبيل المثال المدنية المسيحية في العصر الوسيط ـ يتحقق في الغالب بواسطة قلة المبالاة بالأشكال، وأحياناً بواسطة ضرب

(1) نشير ههنا إلى انحطاط فروع معينة من الفن الديني منذ العصر القوطي، ولاسيما المتأخر منه، وإلى انحطاط الفن الغربي كله منذ «عصر النهضة». لقد كان الفن المسيحي (العمارة، النحت، التصوير صياغة الحلي المقدسة الخ...) الذي كان فناً مقدساً، رمزياً روحياً ـ لقد كان عليه أن يتراجع أمام غزو الفن الجديد ـ القديم، الطبيعي، الفردي، العاطفي، هذا الفن الذي ليس فيه شيء «عجائبي».

الصفح عنها نهائياً، كما يدل على ذلك تحريم القديس «برنار» للصور في الأديرة. إن هذا لا يعني - وهو ما ينبغي تبيانه - قبولاً بالقبح والبربرية، بمقدار ما لا يعني امتلاك الكثير من الأشياء المرذولة ليس فقراً. ولكن في عالم يموت فيه الفن التقليدي، حيث يسيطر على الشكل كل ما ينافي الحياة الروحية، وحيث يدب الفساد في جذور كل تعبير شكلي، ترتدي نظامية الأشكال التقليدية أهمية روحية خاصة ما كان من الممكن أن تكون لها في «البدايات» أو في «الأصول» حين لم يكن ثمة من غياب للروح، وحين كان مثل هذا الغياب لو حصل أمراً غير مفهوم البتة.

إن ما قلناه آنفاً عما تحتويه الأشكال الحسية من قيمة عقلية يجب ألاّ يغيب عن بالنا أننا كلما عدنا إلى بدايات تقليد أو دين معين، تكون هذه الأشكال أقل ظهوراً في مرحلة الدعوة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الشكل المزيف أو المنحول، وبالتالي الاعتباطي، مستبعد دائماً كما قلنا. لكن الشكل، بما هو كذلك، ربما يكون شبه غائب أيضاً، على الأقل في مجالات معينة بعيدة عن المركز نوعاً ما. وعلى العكس، كلما اقتربنا من نهاية الدورة التقليدية المعينة، زادت أهمية الشكلانية حتى من وجهة نظر فنية بحتة، ذلك أن الأشكال تغدو حينئذٍ أقنية لا يكاد يستغنى عنها من أجل ابتعاث المخزون الروحي من التقليد وتنشيطه. إن الذي يجب ألاّ ننساه أبداً هو أن غياب الشكل لا يساويه أبداً حضور

اللاشكل، والعكس صحيح أيضاً. فما هو غير شكلي وبربري لا يصل أبداً إلى مستوى ما يتمتع به الفراغ من جمال وجلال، بالرغم مما قد يعتقده الذين يعدون القصور من التفوق[1]. وقد لعب قانون التعويض هذا دوراً في جميع الميادين، كما تعرضت بناء على هذا القانون علاقات تناسبية معينة إلى تدخل فيه بعض شبهة منذ أن بدأت نهاية الدورة التقليدية. وعلى هذا الأساس كانت رواية هذا الحديث عن النبي محمد «إنكم في زمان مَنْ ترك منكم عُشْر ما أُمر به هَلَك، ثم يأتي زمان مَنْ عمل منكم بعُشْر ما أُمر به نجا».

إن علاقة التماثل أو المشاكلة بين الفاعليات العقلية والأشكال المادية التي خلفها لنا مريدو المسيحية تفسر لنا كيف استطاعت الباطنية أن تمزج نفسها في ممارسة الحرف، وعلى الأخص في فن العمارة. فالكاتدرائيات التي خلفها لنا مريدو المسيحية شهادة صريحة ودليل صارخ على ما ما بلغه العصر الوسيط من سمو في الروح[2]. هنا نقترب من جانب ذي أهمية كبيرة من المسألة التي تلح علينا: لقد كان من نتيجة تأثير الباطنية على الظاهرة باعتمادها الأشكال الحسية

(1) يعتقد البعض أن بوسعهم إثبات أن المسيحية، بوقوفها خارج الأشكال، لا يمكنها أن تتحد بأي مدنيّة معينة.

(2) أمام كاتدرائية، نحس فعلاً أننا نقف في مركز العالم، لكن أمام كنيسة من طراز «عصر النهضة» باروك أو ركوكو، لا نحس إلا أننا في أوروبا.

أنْ أحكمت سيطرتها على التدريب المهني. فعن طريق هذه الأشكال ـ وهي الأدوات الحقيقة التي تمتلكها العقيدة التقليدية المتكاملة والتي يتم إيصالها بواسطة لغة مباشرة وشمولية بفضل ما تنطوي عليه هذه الأشكال من قيمة رمزية ـ تقوم الباطنية بحضن الجزء الظاهري من التقليد بالخاصية الروحية، محققة بذلك نوعاً من التوازن، يؤدي انعدامه في النهاية إلى انحلال المدنية المعنية برمتها، على نحو ما حدث للعالم المسيحي. لقد أدى التخلي عن الفن المقدس إلى تجريد الباطنية من أكثر أدوات فعلها مباشرة، وبات الفن الخارجي يصر باطراد على ما لَه من خصوصية، وبالتالي على ما له من صفة التحديد أو التقييد، حتى وصل الأمر في النهاية إلى غياب تيار الشمولية الذي كان يمنح المدنية الدينية الحياة ويهبها الاستقرار بواسطة لغة الأشكال. وقد رافق ذلك حدوث ردود فعل في الاتجاه المعاكس، أي أنه بدلاً من أن تقوم الباطنية بتدخل يتجاوز الشكل، تعويضاً عن الحدود أو القيود الشكلية وبالتالي تثبيتاً لها، عمدت هذه الحدود والقيود، بسبب ما فيها من غموض وكثافة، إلى استثارة سلبيات أدنى من الشكل، بما هي آتية من جهة الاعتباط الفردي، الذي ما هو إلا عماء غير متشكل من الآراء والأهواء، دون أن يكون شكلاً للحقيقة.

والآن لنعد إلى الفكرة الأصلية القائلة: إن الجمال في الله يتفق مع حقيقة أعمق من الخير فيه. ويبدو مدهشاً للوهلة

الأولى، لكن الدهشة ما تلبث أن تتبدد حين نتذكر القانون الميتافيزيقي الذي ينقلب بموجبه التماثل بين نظام المبدأ ونظام التجلي، أو حين يظهر ما هو داخلي في «المبدأ» خارجياً في «التجلي»، والعكس صحيح. والحق أنه بسبب من هذا التماثل المقلوب يصبح الجمال، بالنسبة للإنسان، خارجياً والخير داخلياً ـ على الأقل بحسب الاستعمال الدارج للكلمتين ـ لكن هذا بخلاف ما هو عليه نظام المبدأ حيث «الخير» تعبير عن «الجمال».

❀ ❀ ❀

كثيراً ما نستغرب حينما نرى شعوب الشرق، ومنها الشعوب التي عرفت بشدة ميلها إلى الفنون، تفتقر كلياً وفي حالات كثيرة إلى التمييز فيما يفد عليها من الغرب. ففي الشرق ما أيسر ما تنتشر القبائح التي ولدت في عالم يسير نحو التجرد من الحياة الروحية بسرعة لا تصدق، وليس انتشار هذه القبائح نتيجة للعوامل السياسية والاقتصادية وحسب ـ وهذا ليس فيه ما يدعو إلى الاستغراب ـ وإنما نتيجة لقبول حر، ظاهرياً، ممن كانوا أوجدوا عالماً من الجمال، وأعني بذلك مدنية حَمَلَ جميع ما عبرت عنه طابع نفس العبقرية، بما في ذلك أكثره تواضعاً. منذ أن بدأ النفوذ يتغلغل في الشرق صرنا نرى، والعجب يملؤنا، أكمل أشياء الفن تسير جنباً لى جنب مع أسوأ تفاهات الإنتاج الصناعي.

لكن هذه التناقضات غير المنسقة لم تحدث على الصعيد الفني وحسب، وإنما شملت جميع الأصعدة تقريباً، هذا إذا صرفنا النظر عن أن كلّ ما يحققه الإنسان في مدنية سوية سليمة إنما يكشف عن ميدان للفن ـ على الأقل بالنسبة إلى علاقة من نوع ما. وتفسير هذا التناقض أمر مع ذلك في غاية اليسر، وقد سبق لنا أن بيّنا خطوطه العريضة فيما تقدم: وهو أن الأشكال، مهما بلغت تفاهتها ليست من عمل الإنسان إلا على نحو ثانوي، إنها مستمدة قبل كل شيء من نفس المصدر الذي يتجاوز الإنسان، وهو المصدر الذي يستمد منه كل تقليد أسسه ومقوماته. وهذا يعني أن الفنان الذي يعيش في عالم تقليدي سليم لا تصدع فيه إنما يعمل وفقاً للعبقرية التي تتخطاه أو بوحي منها، إنه في التحليل الأخير ليس إلا أداتها، وما ذلك إلا لسبب بسيط هو صفتها الصانعة[1]. يترتب على ذلك أن الذوق الفردي لا يلعب في إنتاج أشكال الفن إلا دوراً غير مذكور نسبياً، وإن هذا الذوق يرتد إلى العدم ما أن يرى نفسه وجهاً لوجه أمام شكل غريب على روح تقليده الخاص، وهذا ما يحدث لدى الشعوب الغريبة عن الحضارة الأوروبية فيما يتصل بالأشكال المستوردة من الغرب. ومع ذلك، لكي يحدث هذا، لا بد للشعب الذي

(1) الشيء ليس فقط ما هو كذلك بالنسبة إلى الحواس، بل هو أيضاً ما يمثل، الأشياء الطبيعية أو الصنعية ـ «دراسات تقليدية»، آب ـ أيلول ـ تشرين الأول 1939).

يرضى بمثل هذه الاختلاطات من أن يكون فاقداً لكل شعور بعبقريته الروحية الخاصة، أو بعبارة أخرى، لا بد له من ألا يكون هو نفسه في مستوى الأشكال التي ما زال يحيط نفسه بها أو يعيش فيها. وهذا دليل على أن هذا الشعب قد أصابه نوع من الانحطاط، وأصبح تبعاً لذلك يتقبل «الصراعات» الحديثة في يسر، لاسيما وإنها قد تتجاوب مع ما فيه من إمكانيات متدنية يسعى هو جاهداً إلى تحقيقها بنفسه بأية طريقة كانت، وهو ما يجعله فاقداً لشعوره زيادة على ذلك. كذلك إن المسارعة الجامحة التي يقبل بها هذا العدد الضخم من أبناء الشرق، وهم الأكثرية الواسعة قطعاً، على الأشياء التي تتصادم أكثر من غيرها مع روح تقليدهم الخاص ـ إن هذه المسارعة يفسرها على وجه الخصوص ما تحدثه هذه الأشياء من افتتان الرجل العادي الذي تكمن فيه إمكانية ما برحت غير مستنفدة، وهي في هذه الحالة إمكانية تحكمية أو اعتباطية ناتجة عن غياب المبادىء. لكننا حتى ولو لم نرد إطلاق هذا التفسير وتعميمه لتعليل ما يبدو انعداماً كلياً للذوق عند الشرقيين، ينبغي لنا أن نشير إلى حقيقة ثابتة هي أن عدداً كبيراً جداً من الشرقيين ـ وهو ما سبق لنا أن بيناه ـ لم يعودوا هم أنفسهم يفهمون معاني الاشكال التي توارثوها عن أسلافهم، ولا معاني التقليد برمته. ولا يخفى أن جميع ما قلناه لتونا يصح في المقام الأول ومن باب أولى على الغربيين أنفسهم الذين، بعد أن خلقوا ـ ولا نقول «ابتدعوا» ـ

فناً تقليدياً كاملاً ما لبثوا أن تنكروا له تجاه آثار الفن الإغريقي ـ الروماني الفردي والفارغ، لكي يصلوا في النهاية إلى هذا العماء الفني الذي يعاني منه عالمنا المعاصر اليوم.

نحن نعلم جيداً أن الذين لا يريدون الاعتراف بأي ثمن ما في هذا العالم من لامفهومية أو قبح، يحلو لهم استعمال كلمة «استطيقا» ـ مع فارق من التحقير يقرب من التحقير الذي يتصل بكلمتي «رائع» و «رومانطيقي» ـ إنما يريدون أن يقللوا سلفاً من شأن العناية بالاشكال لكي يجدوا أنفسهم «بالراحة» ضمن نظام مغلق من بربريتهم. لو كان هذا الموقف اتخذه محدثون معترف بهم لما كان في الأمر شيء من الغرابة، إما أن يتخذه من يدعون الانتماء إلى المسيحية فأمر أبعد ما يكون عن المنطق، هذا إذا لم نقل أن فيه شيئاً من البؤس. ذلك أن إرجاع اللغة العفوية السليمة التي تميز بها الفن المسيحي ـ وهي لغة لا ينبغي لنا مع ذلك النيل من جماليتها ـ إلى مسألة دنيوية بحتة من «الذوق»، كما لو كان الفن الوسيط ناتجاً عن نزوة، معناه التسليم بأن الطابع الذي قهرت به العبقرية المسيحية جميع تعبيراتها المباشرة أو غير المباشرة لم يكن إلا حادثاً عرضياً لا صلة له بهذه العبقرية ولا أهمية كبيرة له، لا بل يرتد إلى قصور عقلي محض، على اعتبار أن «الروح وحده هو الذي يهم»، بحسب تفكير جهّال معنين تشربوا بالطهرانية وما فيها من نفاق وعداء للتقليد وتجديف وعجز، من الذين يتلفظون بكلمة «الروح»

على نحو مخصوص، وهم آخر من يعرف هذا الشيء.

لكي نفهم جيداً أسباب انحطاط الفن في الغرب، يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ما في العقلية الأوروبية من مثالية خطرة ليست غريبة على هذا الانحطاط، ولا هي غريبة بوجه الخصوص على المدنية الغربية إجمالاً. وقد عبرت هذه المثالية عن نفسها تعبيراً مدوياً، إن لم نقل تعبيراً ذكياً، في أشكال معينة من الفن القوطي، هذه الأشكال التي تسودها حركية تبدو وكأنها تهم أن تنتزع من الحجارة أثقالها. أما الفن البيزنطي والروماني، وكذلك نوع آخر من الفن القوطي الذي يحتفظ منهما بقوة الثبات، فهو فن عقلي في الأساس، وواقعي بالتالي. وأما الفن القوطي المائج، فمع ما فيه من شيء من شبوب العاطفة، إلا أنه مع ذلك يشكل جزءاً من الفن التقليدي - لا يستثنى منه إلا النحت والتصوير اللذان بلغا مبلغاً كبيراً من الانحطاط - أو إن شئت الدقة قلت إنه يشكل خاتمة الإبداع في هذا الفن. فاعتباراً من «عصر النهضة»، الذي كان بمثابة انتقام حقيقي من الكلاسيكية القديمة بعد موتها، قامت المثالية الأوروبية فصبّت نفسها في نواويس المدنية الإغريقية - الرومانية المدفونة في باطن الأرض، أي أنها وضعت نفسها، عن طريق الانتحار، في خدمة فرادية اعتقدت أنها اكتشفت فيها عبقريتها الخاصة. وقد حدث هذا لكي يفضي بها تدريجاً إلى أن تثبت هذه الفرادية نفسها على أشد ما تكون من الغلظة والوهم. ثم إنه

كان ثمة انتحار مزدوج: أولهما، التخلي عن الفن الوسيط، أو عن الفن المسيحي، وثانيهما، اعتماد الأشكال الإغريقية - الرومانية التي كان من جراء اعتمادها أن سرى في جسم العالم المسيحي ما حوته من سموم الانحطاط. لكن ينبغي لنا ههنا أن ندفع اعتراضاً محتملاً: أما كان فن المسيحيين الأول هو الفن الروماني نفسه؟ نجيب على ذلك: إن البدايات الحقيقية للفن المسيحي إنما كانت تلك الرموز المنقوشة في المدافن، ولم تكن في الأشكال التي استعارها المسيحيون - باعتبارهم جزءاً من المدنية الرومانية - استعارة مؤقتة وسطحية جداً من الانحطاط الكلاسيكي. لقد كانت المسيحية مدعوة إلى التعويض عن هذا الانحطاط بفن يصدر عفواً عن عبقرية روحية أصيلة. وفي الحق، لئن كانت هناك تأثيرات معينة من الفن الروماني ظلت تتشبث في الظهور في الفن المسيحي، فقد اقتصر ذلك على التفاصيل ولم يكن إلا تأثيراً على درجات متفاوتة من السطحية.

قلنا إن المثالية الأوروبية قد انحازت إلى الشخصانية لكي تتدنى في آخر المطاف إلى ما في أشكال هذه الأخيرة من غلظة. أما ما وجده الغرب من غلظة في المدنيات الأخرى، فما كان دائماً إلاّ مظاهر محيطية من مظاهر مثالية منزوعة عنها أقنعة الضلال والنفاق. غير أنه يجب إلاّ يغرب عن البال أن المثالية ليست دائماً سيئة بحد ذاتها، ما دام لها مكان في عقلية البطل الذي يتشوف دائماً إلى الارتقاء. إن ما

هو سيء، وهو في نفس الوقت سوء غربي على وجه الخصوص، هو إقحام هذه العقلية في جميع الميادين، بما فيها الميادين التي يجب أن تظل في منأى عنها. هذه المثالية الضالة أو الفاسدة وبالأحرى الهشة والخطرة، هي المثالية عينها التي أراد الإسلام أن يتجنبها، بما له من حرص على إقامة التوازن والاستقرار ـ أو بما له من حرص على الواقعية ـ، آخذاً بعين الاعتبار الإمكانيات المحدودة التي تتسم بها الحقبة الدورية البعيدة جداً عن الأصول، ومن هنا جاء هذا الجانب «الدنيوي» الذي يعتقد المسيحيون أن من واجبهم إلقاء اللوم فيه على المدنية الإسلامية.

❀ ❀ ❀

لكي نعطي القارىء فكرة عن الفن التقليدي، لا بد لنا من الإشارة ههنا إلى مبادئه الأولية والعامة. فقبل كل شيء يجب أن يكون العمل موافقاً للغرض الذي أعد هذا العمل من أجله؛ وأن يترجم هذه الموافقة؛ وإذا كان فيه إضافة من الرمزية، يجب أن تكون هذه الرمزية موافقة لرمزية الشيء الملازمة له، إذ يجب إلاّ أن يكون ثمة تضارب بين الأساسي والزائد، بل انسجام في الأولويات، وهو ينتج عن صفاء الرمزية. يجب أن تكون معالجة المادة متفقة مع طبيعة هذه المادة، بمثل ما يجب أن تكون هذه المادة متفقة مع طبيعة استعمال الشيء. يجب أخيراً ألا يخدعنا هذا الشيء عن

حقيقته فنحسبه شيئاً آخر غير ما هو فينشأ لدينا شعور بالعبث، وعندما يكون هذا الخداع هو الغاية من العمل ـ كما هو الحال في الفن الكلاسيكي ـ يكون ذلك علامة على العبث الناتج عن إفراط الواقعية.

إن الإبداعات الكبرى التي شهدها الفن الطبيعي ترتد إجمالاً إلى الكثير من انتهاكات الفن المعتادة:

- أولاً، فيما يتعلق بالنحت، انتهاك المادة الصماء أو العاطلة، لا فرق بين أن تكون هذه المادة حجراً أو معدناً أو خشباً.

- ثانياً، فيما يتعلق بالتصوير، انتهاك المساحة المسطحة.

في الحالة الأولى، تعالج المادة الصماء كما لو كانت ممنوحة لها الحياة، في حين أنها راكدة في الأساس، ولا تسمح، بما هي كذلك، للتمثيل بأن يكون للأجسام الثابتة، لا فرق أن يكون ذلك في المراحل الأساسية أو الترسيمية من الحركة، من دون الحركات الاعتباطية العرضية أو شبه الآنية. وفي الحالة الثانية، المتعلقة بالتصوير، يعالج السطح كما لو كان فراغاً ذا ثلاثة أبعاد، وهذا يتم إما بواسطة التقليصات أو بواسطة الظلال.

بهذا نكون قد عرفنا أن مثل هذه القواعد لا تمليها أسباب استاتيكية، وإنما الأمر، على العكس من ذلك، يتعلق

بتطبيق نواميس كونية أو إلهية، ولا بد من أن يكون الجمال نتيجتها الحتمية. أما الجمال في الفن الطبيعي فلا يكمن في «العمل» بما هو كذلك وإنما في «الشيء» الذي يحاكيه هذا العمل، بينما الجمال في الفن الرمزي أو التقليدي في «العمل» بحد ذاته، لا فرق بين أن يكون هذا العمل فناً مجرداً أو أن يستعير جماليته من نموذج طبيعي. لا شيء يوضح ما نريد قوله خير من مقارنة الفن الإغريقي، المسمى بالكلاسيكي، بالفن المصري: فجمال هذا الأخير ما هو في الحقيقة جمال في الشيء المتمثل وحسب، وإنما هو في نفس الوقت ومن باب أولي في العمل بما هو كذلك، أي في الحقيقة الداخلية التي يتولى العمل إظهارها. اما أن يكون الفن الطبيعي قد استطاع أن يعبر أحياناً عن نبل شعور أو وحدة ذكاء فأمر بالغ البداهة ويرجع تفسيره إلى أسباب كوزمولوجية (كونية) لا يمكننا أن نتصور غيابها، لكن هذه الأسباب مستقلة كلياً عن الفن بما هو كذلك، في الحقيقة ما من قيمة فردية يمكن أن تعوضنا عن تزييف هذا الأخير.

أكثر المعاصرين الذين يحسبون أنفسهم يفهمون الفن يعتقدون أن الفن البيزنطي أو الروماني لا يتفوق على الفن الحديث البتة، ويعتقدون أن «عذراء» بيزنطية أو رومانية لا تشبه «مريم» بأكثر مما تشبهها الرسوم التي يرسمها لها أصحاب الفن الطبيعي، إن لم يكن العكس. والجواب مع ذلك غاية في اليسر، العذراء البيزنطية ـ وهي ترجع تقليدياً

إلى القديس لوقا والملائكة ـ قرب إلى حقيقة «مريم» من رسوم الطبيعيين بما لا حدود له، فالصورة التي يرسمها الطبيعيون للعذارء إنما هي صورة امرأة أخرى دائماً واضطراراً، ذلك أننا أمام أحد أمرين: إما أن نصور العذارء بصورة تشبهها شبهاً تاماً من الناحية الفيزيائية، وعندئذ يجب على الرسام أن يكون قد شاهد «العذراء» فعلاً وهو شرط ـ كما هي عليه بداهة الأمر ـ لا يمكن أن يتحقق، بصرف النظر عن أن التصوير الطبيعي تصوير غير مشروع أصلاً، وإما أن نصور «العذراء» رمزاً مكافئاً لها تماماً، وعندئذ تكون مسألة المشابهة الفيزيائية غير مطروحة بأي حال، من غير أن تكون مستبعدة نهائياً في الواقع. والحق إن هذا الحل الثاني ـ وهو الحل الوحيد الذي له معنى مع ذلك ـ هو الحل الذي تحققه الأيقونات: أي، ما لا تستطيع التعبير عنه بالمماثلة الفيزيائية تعبر عنه باللغة المجردة الرمزية، لكنها لغة مباشرة تمتاز بالدقة والخفاء في ذاتِ الوقت، وهكذا تكون الأيقونة واسطة لنقل ما فيها من غبطة ملازمة لها بحكم صفتها السرية، وفي نفس الوقت، قدسية «العذراء» نفسها، أي حقيقتها الداخلية ومن ثم الحقيقة الشمولية التي ليست العذراء إلا تعبيراً عنها. وهكذا تصبح الأيقونة التي تجعلنا نستشعر حالة تأملية وحقيقة ميتافيزيقية ـ تصبح إذ تفعل ذلك عنصر تقوية للعقل، على حين أن الصورة التي يرسمها لها أصحاب المذهب الطبيعي لا تنقل لنا شيئاً سوى أن «مريم» امرأة، هذا إذا

صرفنا النظر عن الكذب الصراح الذي هو أمر لا محيص عنه. صحيح أننا يمكننا أن نتوصل إلى القول بأنه قد تحقق في هذه الأيقونة من النسب والأشكال المتعلقة بالوجه ما تحقق في «العذراء» الحية، إلا أن مثل هذا التماثل، إن حدث حقيقة، أمر مستقل عن رمزية الصورة، ولا يمكنه أن يكون إلا أثراً من الوحي الخاص، الذي لا نشك أن الفنان غير عارف به. قد يكون للفن الطبيعي، بناء على ذلك، مشروعية معينة إذا قام حصراً بمهمة الاحتفاظ بملامح القديسين، من حيث أن التأمل في ملامح هؤلاء ربما كان عوناً ثميناً في الطريق الروحي، بما أن المظهر الخارجي للقديسين هو بمنزلة الطيب من حياتهم الروحية (الداخلية). على أي حال، إن مثل هذا الدور المحدود تقوم به المدرسة الطبيعية هو دور جزئي دائماً مع ذلك، وهو في الوقت نفسه دور مقيد، لا يتفق إلا مع إمكانية محفوفة بالمخاطر.

لنعد الآن إلى الأيقونة وما فيها من صفة وروحية لنقول: أن نكون قادرين على رؤية هذه الصفة، إن هذه مسألة من العقل المتأمل ومن «العلم المقدس» أيضاً. ومهما يكن من أمر، فإنه لخطأ فادح، ونحن نحاول إيجاد مسوغ للمذهب الطبيعي، أن نزعم بأن الشعب يحتاج إلى فن قريب من مداركه، وإلى فن مسطح بالتالي، ذلك أنه ليس «الشعب» هو الذي صنع «النهضة» وإن فن «عصر النهضة»، شأنه كشأن كل الفنون الكبرى التي استلهمته، ليشكل على العكس تحدياً

لتقوى البسطاء. يترتب على ذلك أن المثل الأعلى في الفن لدى «عصر النهضة» مثلما هو لدى كل فن حديث، بعيد جداً عما يحتاج إليه الشعب، ولذلك كانت جميع «العذارى» العجائبيات التي يتهافت عليها الناس «عذارى» بيزنطيات أو رومانيات. ثم من يجرؤ على القول إن اللون الأسود لبعض منهن يستجيب لذوق الشعب أو يجعلِهن في متناوله؟ زد على ذلك أن «العذارى» اللائي صنعهن أناس من الشعب، عندما لا يفسدهن تأثير الفن الأكاديمي، لهن أصح بكثير من «عذارى» هذا الفن الأخير، وليست صحتهن إلا من الناحية الذاتية. وحتى حين نسلم بأن الجمهور هو بحاجة إلى الصور الجوفاء والبلهاء، فهل هذا يعني بأن حاجات النخبة ليس لها حق في الوجود؟.

بما تقدم نكون قد أجبنا ضمناً عن السؤال الذي يرمي إلى معرفة ما إذا كان الفن المقدس غير معد إلا للنخبة الروحية على وجه الحصر، وما إذا كان له شيء يريد إيصاله إلى الإنسان المتوسط الذكاء. إن هذه المسألة تنحل من تلقاء نفسها إذا أخذنا بعين الاعتبار شمولية الرمز التي جعلت الفن المقدس لا ينقل ـ بالإضافة إلى الحقائق الميتافيزيقية والوقائع المتعلقة بالتاريخ المقدس ـ الحالات الروحية وحسب، وإنما المواقف النفسية التي هي في متناول جميع الناس. باللغة المعاصرة يمكننا القول ان هذا الفن فنٌ عميق وساذج في آن واحد. والحق أن هذا التلاقي بين ما فيه من

عمق وما فيه من سذاجة في وقت واحد لهو على وجه التدقيق إحدى العلامات البارزة التي يتميز بها الفن المقدس. فهذه البراءة أو السذاجة البعيدة كل البعد عن أن تكون تدنياً عفوياً أو متكلفاً، إنما تكشف لنا عن الحالة الطبيعية للنفس البشرية، لا فرق بين أن تكون هذه النفس نفس إنسان من العامة أو نفس إنسان من الخاصة. من ناحية ثانية، الذكاء البادي على المذهب الطبيعي، وأعني براعته شبه الشيطانية في استنساخ الطبيعة وفي اقتصاره على نقل المظاهر والانفعالات، لا يمكنه أن يتوافق إلا مع عقلية شائهة، أي عقلية منحرفة عن البساطة أو البراءة البدئية (الفطرة). غني عن البيان أن مثل هذا التشوه الذي صنعته سطحية روحية وبراعة عقلية لا يتفق أبداً مع الروح التقليدي ولا يجد بالتالي مكاناً له في المدنية الأمينة على هذا الروح. ولئن كان الفن المقدس يخاطب العقل التأملي، إنه يخاطب أيضاً المشاعر الطبيعية السليمة في الإنسان، أي إن هذا الفن وحده هو الذي يمتلك لغة شمولية، وأنه ما من فن سواه يمكنه لا أن يخاطب النخبة وحسب، بل العامة أيضاً. بقي علينا أن نشير إلى جانب آخر من الفن التقليدي، وأعني به الجانب الطفولي الذي نجده ظاهراً في العقلية التقليدية من جراء حض المسيح للناس على أن «يكونوا كالأطفال» أو «بسطاء كالحمائم»، إن هذه الأقوال، مهما كان لها من معان روحية، لترتد بالبداهة إلى حقائق بسيكولوجية أيضاً.

لقد كان آباء القرن الثامن يختلفون من هذه الناحية عن السلطات الدينية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، من حيث إن هذه قد تنكرت للفن المسيحي، وتخلت عنه لصالح أهواء الدنيويين غير النظيفة وخيالاتهم الجاهلة، ومن حيث إن الأولين كان لديهم وعي تام بقدسية جميع أدوات التعبير. فلقد أوجبوا في مجمع «نيقية الثاني» أن «الفن (اتقان العمل وكماله) يعود إلى الفنان أو المصور وحده، بينما يعود القرار (اختيار الموضوع) وأحكام تنفيذه (معالجة الموضوع من وجهة نظر رمزية وتقنية أو مادية) إلى الآباء، وهذا معناه وضع كل مبادرة فنية تحت السلطة المباشرة والفعالة لرؤساء المسيحية الروحيين، ولئن كانت هذه هي الحال، كيف ينبغي لنا أن نفسر ما تعانيه أكثرية الأوساط الدينية منذ بضعة قرون من قلة فهم يرثى لها لكل ما هو، على الصعيد الفني، ليس إلا شيئاً «خارجياً» في نظرهم؟ هناك أولاً ـ إذا سلمنا باستبعاد التأثير الباطني ـ ميل المنظور الديني بحد ذاته إلى الاتحاد بوجهة النظر الأخلاقية التي لا تقدر إلا «المثوبة»، والتزام هذا المنظور بتجاهل الصفة التقديسية للمعرفة العقلية (الروحية)، وبالتالي قيمة ركائز هذه المعرفة. والحق أن كمال الشكل الحسي لا ينشد «المثوبة» أبداً بالمعنى الأخلاقي، بأكثر مما يعكسه هذا الشكل أو ينقله من استثارة للعقل. والمنظور الديني إنما يجد من المنطقي أن ينكفىء الشكل الرمزي إلى المحل الثاني، ما دام لم يعد بالإمكان

فهمه، بل أن يتخلى عنه لكي يحل محله شكل لا يخاطب العقل، بل لا يخاطب إلا الخيال المشوب بالعاطفة الذي يتكفل الإيحاء بالعمل «المثاب» على الأقل، وبحسب المظنون، للانسان المحدود ذهنياً. لكن هذه الطريقة من ردود الفعل التي تستعين بأدوات سطحية وغليظة هي وحدها الطريقة التي تتكشف عن وهم في التحليل الأخير، ذلك أنه لا شيء يمكنه في الحقيقة أن يحدث تأثيراً في قوى النفس العميقة خيراً من الفن المقدس ـ أما الفن الدنيوي، حتى ولو كان فيه شيء من الفاعلية البسيكولوجية لدى قليلي الذكاء، فيستنفد جميع وسائله بسبب سطحية هذه الوسائل وما فيها من غلظة، ثم ينتهي باستثارة ردود فعل من الازدراء نعرفها جيداً، وهي ردود أشبه ما تكون بالصدمة الراجعة التي استثارها ذلك النوع من الازدراء الذي مارسه الفن الدنيوي، في بداياته خاصة، تجاه الفن المقدس[1]. ولقد بات من الأمور الشائعة أنه ما من شيء يمكنه أن يزود مباشرة أعداء الدين بغذاء حسي خيراً من النفاق الذي يستولي على التصوير الديني. فما هو معد لتنبيه مشاعر التقى في نفوس المؤمنين يعمل على تقوية مشاعر الفجور لدى غير المؤمنين. والحق

---

(1) كذلك أن عداء أهل الظاهر لكل ما يتجاوز طريقتهم في الرؤية يؤدي إلى ظاهرية تتكتل بصورة مطردة بحيث لا تستطيع إلا الخضوع للتصدعات، والتعويض عن معلمي الباطنية في العصر الوسيط يتولاه أعداء الكفر الحديث.

أنه يجب أن نعترف بأن الفن المقدس ليس له أبداً صفة السيف ذي الحدين، لأنه، وهو الأكثر تجريداً، يعطي لردود الفعل النفسية المعادية من المنافذ أقل بكثير مما يعطيها الفن الدنيوي، على أنه مهما كانت الأفكار التي تنسب للعامة حاجة للتصوير الذي لا روح فيه وقد شوهه التزييف على نحو جذري، نقول: إن النخبة موجودة وهي بحاجة إلى شيء آخر. فاللغة لا يمكنها أن تصدر عن مجرد ذوق دنيوي، بل ولا عن عبقرية، وإنما يجب أن تصدر بصورة أساسية عن التقليد الذي يستوجب على الفنان أن يقوم بتنفيذ عمله الفني وهو في «حال النعمة»[1]. إن الأيقونة، من غير أن تقتصر على القيام بتعليم سواد العامة وتربيتها على درجات متفاوتة من السطحية، مثلها كمثل «اليانطرا» الهندوكية وكل رمز مرئي آخر «تقيم جسراً بين الحسي والروحي». يقول القديس يوحنا الدمشقي: «بواسطة الجانب الحسي ينبغي أن يفضي بنا التفكير إلى وثبة للروح وأن يرقى بنا إلى الجلال غير المرئي لله».

وإذا عدنا الآن إلى أخطاء المذهب الطبيعي قلنا: عندما لا يكون الفن معيّناً ولا مناراً ولا مهدياً بالروح، يصبح تحت رحمة مصادر الفنانين الفردية والنفسية الصرفة،

---

(1) كان المصورون الذين قاموا بصنع الأيقونات من الرهبان، يستبقون المهمة بالصوم والصلاة والاعتراف والمناولة.

ولا بد من استنفاد هذه المصادر بسبب من نفس التفاهة التي يتسم بها المذهب الطبيعي الذي لا يبتغي إلا استنساخ الطبيعة المرئية. وعندما يصل هذا المذهب إلى النقطة الميتة من التفاهة، لا بد له من أن يولد مسوغات «فوق ـ الواقعية» (السريالية)، التي هي ليست أكثر من جثة فنية متفسخة، وقد كان حرياً بها أن تسمى «تحت ـ الواقعية» بدل أن تسمى بأي شيء آخر. إن المذهب الطبيعي هو، في حقيقة الأمر، مذهب شيطاني (الجانب الذكي من الشيطان)، من حيث إن مقصده محاكاة خلق الله، هذا إذا لم نرد أن نتكلم عن تأثيره الرامي إلى تقوية الجانب النفسي على حساب الجانب الروحي، أو الفردي على حساب الشمولي، بل ينبغي لنا أن نقول أيضاً تقوية الواقع الخام على حساب الرمز. في الحالة السوية، يعمل الإنسان على تقليد فعل الخلق، لا الشيء المخلوق، وهو ما يفعله الفن الرمزي، الذي نتج عنه «مخلوقات» لا تكرر مخلوقات الله، بل تعكسها طبقاً للمماثلة حقيقية، وتكشف عن الجوانب المباينة للأشياء، ههنا ينهض مبرر وجود الفن، بصرف النظر عن الفائدة العملية لهذه الأشياء، ههنا قلْب ميتافيزيقي للعلاقة التي سبق وأشرنا إليها: بالنسبة لله، يعكس المخلوق جانباً اتخذ مظهراً خارجياً منه، وبالنسبة للفنان، على العكس من ذلك، يعكس عمله حقيقة «داخلية» هو نفسه ليس إلا المظهر الخارجي منها. فالله يخلق صورة «نفسه»، بينما يقوم الإنسان على نحو

من الأنحاء بتعيين جوهر نفسه، رمزياً على الأقل. على الصعيد المبدئي، الداخلي يتجلى بواسطة الخارجي، وأن مبرر كل فن تقليدي، مهما كان، أن يكون العمل، بمعنى ما، أكثر من الفنان[1]، وأن يقوده، بواسطة سر الخلق الخفي، إلى ضفاف «جوهره» الإلهي.

(1) وهذا ما يسمح لنا أن نفهم الخطر الذي كانت تستشعره الشعوب السامية من تصوير الكائنات الحية، ولاسيما نحتها.

المعرفة شرط إنسانية الإنسان

الوحدة الداخلية في الأديان غير متأتّية عن وحدة الحقيقة وحسب، بل عن وحدة الجنس البشري أيضاً. فالسبب الكافي للمخلوق البشري هو معرفته التفكير، لا التفكير بأي شيء كان، بل بما يهم، وفي نهاية المطاف بالشيء الوحيد الذي يهم. فالإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض القادر على استشعار الموت والرغبة في البقاء، وهو الوحيد الذي يرغب في معرفة الغاية من العالم والنفس والوجود، ويستطيع بلوغ هذه المعرفة. ما من أحد ينكر أن في أساس طبيعة الإنسان أن يطرح على نفسه هذه الأسئلة، وأن مِن حقه ـ تبعاً لذلك ـ أن يجيب عليها، وأن يصل إليها بمقتضى هذا الحق نفسه، سواء أكان ذلك عن طريق الوحي أم عن طريق العقل، باعتبار أن كلاً من هذين المصدرين يعمل وفق قوانين خاصة به وضمن شروط تتطابق معها.

قد يحلو لنا أحياناً أن نلتمس العذر لأنفسنا في «تخليع الأبواب المفتوحة»، أو ركوب المركب السهل، إذا لم نعش

في عالم تكون فيه الأبواب المفتوحة في العادة محكمة الإغلاق، وهذا يتزايد باطّراد بفضل عناية النسبية السيكولوجية والذاتية، لا بل والبيولوجية أيضاً، وهي التي تجرؤ مع ذلك وتسمى نفسها «فلسفة». والحق أننا نعيش في عصر يجري فيه تدمير العقل من أساساته تدميراً منهجياً، حتى ليغدو من المناسب أن نتكلم على طبيعة الروح على وجه الخصوص، وليس هذا إلا من قبيل «العزاء»، أو من قبيل إيراد بعض الحجج، «لإجراء ما يلزم».

إننا، ونحن نقوله هذا، يتبادر إلى ذهننا هذه مضمون ما جاء في آية قرآنية عندما سأل إبراهيم ربه أن يريه كيف يحيي الموتى فأجابه الله (جل جلاله) سائلاً: «أو لم تؤمن؟» فأجاب إبراهيم: «بلى، ولكن ليطمئن قلبي». يبدو لنا إننا، بهذا المعنى المسموح به دائماً، إنما نذكّر بالحقائق البيّنة بذاتها، التي يقرّ بها الناس جميعاً عند الاقتضاء، باعتبار أن الحقائق التي يقرّ بها الناس أكثر من غيرها لهي في الغالب أكثر الحقائق التي يتنكرون لها.

العلامة المميزة للإنسان هي العقل الكلّي وبالتالي العقل الموضوعي القادر على فهم المطلق، والقول إنه يمتلك هذه المقدرة إنما يعني بالضبط أنه موضوعي أو أنه كلّي. الموضوعية، التي يتميز بها العقل الإنساني عن عقل الحيوان، تفقد سببها الكافي بدون القدرة على فهم المطلق أو غير المنتهي، أو بدون الإحساس بالكمال.

لقد قيل أن الإنسان حيوان عاقل، وهذا صحيح من حيث أن العقل هو العلاقة المميزة للإنسان، لكن هذا العقل ما كان ليوجد لولا العقل الفائق، وأعني به العقل الكلّي. الذي يمدد ظاهرات حسّية نحو العالم. كذلك، ان اللغة علامة مميزة للإنسان، من حيث أنها دليل حضور العقل، ومن باب أوْلى العقل الكلي. اللغة، كالعقل، دليل على العقل الكلّي، من حيث أن أحدهما كالآخر لديه باعثه العميق على معرفة الحقائق المتعالية وغاياتنا الأخيرة.

والعقل، بهذه الصفة، يتمدد في الإرادة والعاطفة: فإن كان العقل موضوعياً، كانت الإرادة والعاطفة موضوعيتين أيضاً. والإنسان إنما يتميز عن الحيوان بالإرادة والعاطفة الكريمة لتميزه عنه بالعقل الكلي، فكلية العقل تفسح بالامتداد مجالاً لحرية الإرادة وكرم العاطفة أو السجايا الحميدة. ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يريد ما يضادّ غرائزه أو مصالحه المباشرة، هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يضع نفسه في موضع الآخرين ويشعر معهم وفيهم، الكائن الوحيد الذي يقدر على التضحية والرأفة.

فالإرادة للتحقيق، لكنه تحقيق مقيد بالعقل، والعاطفة للحب ـ من حيث طبيعتها الداخلية والإيجابية ـ لكنه حب هو أيضاً مقيد بالعقل سواء أكان عقلاً جزئياً أم كلياً، ولولاه لكانت عاطفة عمياء. فالإنسان هو العقل، وبالتالي

الموضوعية، وهذا العقل الموضوعي يعين كل ما هو وكل ما يفعل.

من المنطقي جداً أن يميل الذين يستندون كلّياً إلى الوحي إلى الارتياب في العقل، ومن هنا مفهوم «غطرسة العقل»، ولهم الحق في ذلك إن كان المراد بالعقل «عقلنا»، و، «عقلنا وحده»، لا العقل بذاته الذي يستلهم العقل الكلي، الذي هو العقل الإلهي في نهاية المطاف. ذلك أن خطيئة الفلاسفة غير ناشئة عن الاعتزاز بالعقل بما هو كذلك، وإنما عن الاعتزاز بعقولهم هم، وبالتالي عن عدم الاعتزاز بغير العقل المنقطع عن جذوره الفائقة.

يجب علينا أن نفهم أمرين: أولهما، أن العقل لا ينتسب إلينا، وما ينتسب إلينا منه ليس هو كل العقل؛ وثانيهما، أن العقل بمقدار انتسابه إلينا، غير مكتف بذاته، بل يحتاج إلى نبالة النفس والرأفة والفضيلة لكي يجتاز صفته البشرية وينضم إلى العقل بذاته. فالعقل الذي لا تصاحبه الفضيلة يفتقر إلى الإخلاص، وافتقاره إلى الإخلاص لا بدّ وأن يحدّ من أفقه، يجب أن نكون ما نريد أن نصير إليه، أو بعبارة أخرى، يجب أن نستبق أخلاقياً ـ بودنا أن نقول حتى «جمالياً» ـ الصعيد المتعالي الذي نريد معرفته، لأن الله كامل من كل جهة. صحيح أن التكامل الأخلاقي لا يضمن حصول المعرفة الميتافيزيقية، لكنه شرط في الوظيفة الكلية التي يقوم بها العقل على أساس معطيات التعاليم الأخلاقية.

إن هذا معناه استبعاد الغطرسة عن العقل، أولاً من جابن العقل ذاته، وثانياً من جانب العقل المصحوب بالفضيلة، فهذه تنطوي على معنى ضآلتنا بمقدار ما تنطوي على معنى المقدس. يجب أن نقول أيضاً، لئن كان ثمة عقل يعقل أو يعتقد، أن ثمة عقلاً آخر هو عقل وجودي أو أخلاقي، يجب أن نكون عقلاء لا بالفكر وحسب، وإنما بوجودنا أيضاً، الذي هو وجود مكافىء جوهرياً للحقيقة الإلهية.

والعقل فردي وكلّي، وهو فكر وعقل. وبما هو فردي يجب أن يستلهم جذوره الشمولية إن كان يبغي أن يتجاوز صعيد البداهات المادية. من جهة أخرى، وكما قلنا، إنه عقل مدرك وعقل وجودي، هنا أيضاً ينبغي له أن يمدد نفسه: أن يتوحد بكماله الأخلاقي حتى يتطابق تماماً مع ما يريد معرفته. إن إرادة الخير وحب الجمال لازمتان ضروريتان، فيما يترتب عليهما من آثار لا حصر لها، لمعرفة الحق.

مبدئياً، العقل لا يخطىء، وأنه لكذلك بالله، لا بنا. بالله، أي بجذره المتعالي الذي لولاه لكان فتاتاً، وإنه لكذلك بنهجه الإرادي والحبّي، الذي لولاه لما كان غير مُلحة أو فكاهة. عكسياً، ومن باب أوْلى، يتعذر فصل الإرادة أو العاطفة عن العقل الذي يمدهما بنوره ويعين لهما ممارساتهما وأفعالهما.

لقد قيل أن الفكر (العقل الجزئي أو الفردي) عاجز، وهذا صحيح إذا نحن قارنّاه بالرؤية المباشرة التي يتمتع بها العقل (العقل الكلّي). الفكر عاجز إن كان وجوده يقتصر على جانب واحد، لكنه ليس كذلك في جانبه الإيجابي من الملاءمة أو المطابقة، هذه الملاءمة المنقطعة ضرورية للإنسان منذ أن وجد نفسه قائماً بين الخارج والداخل، النسبي (الحادث) والمطلق (القديم). كل مناقشة تدور حول قدرة الإنسان على معرفة الله أو عجزه عنها إنما ترتد إلى أن عقلنا لا يستطيع أن يعرف الله إلا بالله، وبالتالي ان الله هو الذي يعرف نفسه فينا، العقل يستطيع أن يسهم، بوصفه أداة، وبصورة وقتية، في هذه المعرفة ما ظلّ متحداً بالله: يستطيع أن يسهم في الوحي من جهة، وفي العقل (العقل الكلي) من جهة أخرى، من حيث أن الأول يكشف عن الله «فوقنا»، والثاني عن الله «فينا». وإذا أردنا بـ «العقل البشري» ذلك الفكر المنفصل عن العقل الكلي أو الوحي ـ باعتبار أن هذا مبدئياً ضروري لتنشيط ذاك ـ، فإن من الأمور البيّنة بنفسها أن يكون هذا العقل غير قادر على مدّنا بالنور، ومن باب أوْلى غير قادر على أن يمنحنا النجاة.

عند الإيمانيين ـ وهم الذين يؤثرون الوحي على العقل ـ لاشيء فائقاً إلا الوحي، أما العقل الذي يجهلون طبيعته ويقصرونه على المنطق فهو عندهم شيء «طبيعي». أما الغنوصيّون، فالعقل والوحي عندهم شيئان «فائقان»، باعتبار

أن الله ـ أو الروح القدس ـ يفعل في أحدهما كما يفعل في الآخر، ومن مصلحة أنصار الوحي أن يذهبوا إلى أن معتقدات الغنوصيين مستمدة من القياس العقلي، خصوصاً وأنه يطيب لهم أن يعتقدوا بأن عملية منطقية، مثل أية رمزية لا على التعيين، كفيلة بأن تقدح زناد العقل الكلي وتزيح القناع عن العقل البشري. بالتالي، لا يستطيع أنصار الوحي أن ينكروا ظاهرة الحدس العقلي إنكاراً كلّياً، بل يحرصون أشد الحرص على نسبتها إلى هذا الوحي «الفائق للطبيعة بصورة طبيعية»، والمبطون أو الكامن من حيث هو العقل الكلي؛ ينسبون هذه الظاهرة إلى الإلهام وإلى الروح القدس، وهو نفس الشيء في الأساس، إلا أن هذه النسبة تحفظ لهم بديهية العقل البشري.

تميز التومستية بين المعرفة «الحاصلة بالعقل الطبيعي» وبين المعرفة «الحاصلة بالنعمة»، وهو ما يُشعرنا بأن اليقين الميتافيزيقي هبة نُمنَحُها اتفاقاً[1]، على حين أن لدى الإنسان أيضاً ما يمكننا أن نسميه بـ «النعمة الفائقة للطبيعة بصورة طبيعية»، أي، «العقل الكلي». إن النور الذي يأتينا بالإلهام المباغت شيء، والنور الذي يصلنا بواسطة «طبيعتنا الفائقة

(1) من وجهة نظر نظرية المعرفة، يعتبر القديس توما الاكويني حسّياً، وبالتالي شبه راسيونالي وتجريبي، وهذا لا يمنع، بحسبه، أن تكون مبادىء المنطق مركوزة في الله، إلى حد يستحيل معه أن تتناقض معرفتنا مع الحقيقة الإلهية، وههنا إحدى البديهيات في كل ميتافيزيقا وكل ابيستمولوجيا.

للطبيعة» شيء آخر. غير اننا يمكننا أن نسمي هذه الطبيعة بـ «الكمون الإلهي» وبذلك نفصلها عن الشأن البشري، مثلما نفعل ذلك عندما نؤكد أن الله وحده هو الذي يعرف الله، لا فرق أن يكون فينا أو يكون خارجاً عنا. مهما يكن من أمر، فإن «الوعاء» الطبيعي الذي يتناسب مع «الفائق للطبيعة» فيه شيء من فوق الطبيعة أو من «الإلهي»[1].

إن جوهر الابيستمولوجيا هو ما يكوّن مبرر الوجود

---

(1) قياساً، يمكننا القول إن مريم «إلهية»، لا بيسوع وحسب، وإنما بَدَرياً باعتبارها وعاءً متناسباً مع التجسيد، ومن هنا «الحبل بلادنس»، الذي هو صفة صميمية للعذراء، أما وأن الأمر كذلك، فقد كان «تجسّد» الكلمة فيها منذ ما قبل ميلاد المسيح، وهذا ما تدل عليه كلمات من مثل «الممتلئة نعمة»، و «الرب معك»، وما يفسر أنها قد اعتبرت ـ في نظر المسلمين كما في نظر المسيحيين ـ «أمّ جميع الأنبياء». زهرة اللوتس (بادما) لا تستطيع أن تحتضن الدرّة (ماني) إن لم تكن هي نفسها ظهوراً إلهياً. «المايا الإلهية» هي «المواجهة» إن صح التعبير، مواجهة الله بوصفه ذاتاً أو وعياً، ومواجهة الله بوصفه موضوعاً أو كائناً، إنها معرفة الله بنفسه، بكمالاته وإمكانياته.
هذا التقاطب المبدئي يتكسّر في العالم إلى ما لا حصر له، لكنه يفعل ذلك على نحو غير متساوٍ ـ وفقاً لمقتضيات الإمكانية المتجلية ـ، ولذلك لم تكن الذوات متساوية ابيستمولوجياً. لكن القول بأن «الإنسان مخلوق على صورة الله» معناه تحديداً أنه يمثل ذاتية مركزية، غير محيطية، وبالتالي ذاتاً تسهم مبدئياً في قدرة «العقل الإلهي» بما هي صادرة عنه، فالإنسان يستطيع أن يعرف كل ما هو واقعي، بالتالي كل ما هو قابل للمعرفة، وإلا لم يكن ذلك الإله الأرضي، الذي هو كذلك بحق.
=

للعقل وإمكانياته بالذات، أي المطابقة، وتحديداً «المعرفة»، مهما كان رأي اللاأدرية، وعندما نقول مطابقة فإنما نعني بها أنها سابق تصور بل حتى بطون للمعروف في الذات العارفة أو المدعوة إلى المعرفة...

وإننا لنجد الأصل في تقاطب الواقع إلى ذات وموضوع في «الكائن»، لا في «المطلق المحض»، أو «الكائن الأعلى»، بل في أول تعين ذاتي له.

= المعرفة النسبية محدودة ذاتياً بوجهة نظر، وموضوعياً بمظهر، ولما كان الإنسان نسبياً، كانت معرفته نسبية بمقدار ما هو بشري، وأنه لكذلك بالعقل الجزئي لا بالعقل الداخلي أو الكلي، وأنه لكذلك بـ «الدماغ» لا بـ «القلب» متحداً بالمطلق. وأنه بهذا المعنى يمكننا فهم الحديث القدسي «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن»، هذا القلب الذي ينفتح، بفضل معجزة الكمون، على «الذات الإلهية»، وعلى اللانهائية التي تطفئه، وتوحده بالمعروف في نفس الوقت، وبالتالي بالواقعي.

ولعلنا نتساءل عن أسباب هذه الدورة تجري بواسطة العقل البشري: لماذا يريد الله الذي يعرف نفسه بنفسه أن يعرف نفسه في الإنسان؟ الجواب نجده في هذا الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق». وهذا يعني أن المطلق أراد أن يُعرف انطلاقاً من النسبي، لماذا؟ لأن هذه المعرفة إمكانية تكشف، بما هي كذلك، عن لامحدودية الممكن الإلهي، والإمكانية ـ بالتالي ـ شيء لا يمكنه ألاّ يكون، وإنما يكمن سببها في غير المنتهي.

عين القلب

بسبب المطابقة ما بين العين والعقل، استعارت الرمزية التقليدية اصطلاح العين بصورة عفوية لكي تعبر عن هذه المطابقة، ولذلك لا غرابة أن نجد هذا الاصطلاح في اللغة الرمزية في كل وحي، على تفاوت في درجة الأهمية. أما الجوارح الأخرى ـ أو بصفة أعم الوظائف التي تقوم بها ـ فقابلة لمطابقة مماثلة، وإنما على نطاق أضيق من المركزية، إن صح التعبير: فهذه الجوارح أكثر ما تتطابق مع وظائف متميزة، وبالتالي وظائف ثانوية، يقوم بها العقل، أو مع أساليب أساسية من التلقّي والتمثل المعرفي، وهذا يعني أنها أقل مباشرة من العين أو البصر في إظهار المشابهة بين المعرفة الحسية والمعرفة الروحية. إذ ليس كالبصر في الجوارح ما يمثل «العقل» مفهوماً بما هو كذلك، أو مفهوماً في مبدئه. وترتد هذه المطابقة البيّنة بين البصر و «العقل» إلى ما يتصف به البصر من سكونية وشمول: فالبصر يحقق في آن واحد ـ على نفس النحو الذي يحققه المكان الذي يتطابق معه في جملة شروط الوجود الجسماني ـ من الإمكانيات

أكثرها اتساعاً وامتداداً في ميدان المعرفة الحسية. يستشف من ذلك حاسة السمع التي لا تعكس «العقل» في سكونيته أو آنيّته، بل في حركته وتعاقبها، وتلعب دوراً لعلنا نستطيع أن نسميه بالدور القمري بالقياس إلى حاسة البصر، ولهذا السبب لا نجدها مرتبطة بالمكان بل بالزمان، بما أن المسموع كله قائم في الزمان[1]. مهما يكن من أمر، فإن أهم الإحساسات على الإطلاق ـ أو لنقل أظهر الإحساسات عقلياً ـ هو الإحساس بالضوء بلا منازع، بالغةً ما بلغت أهمية الأولية التي يُعطاها الشم واللمس والذوق من الناحية الروحية، لأن البصر هو ما يوصل إلينا وجود الإجرام السماوية في بُعدها عنا بعداً لا قياس له، وفي غربتها عن مصالحنا الحيوية غربة تامة. ولذلك نستطيع القول بأن البصر هو الحاسّة الوحيدة التي تتصف، أساسياً، بالموضوعية[2]. ولذلك كانت مقارنة النور بالمعرفة والظلام بالجهل من

---

(1) بمعنى ما، تطلعنا الشمس على المكان والقمر على الزمان.

(2) السمع ذاتي، لكنه ليس حيوياً كالشم والذوق واللمس، بما يطلعنا على الأشياء بقدر ما تعني لنا. أما البصر فيطلعنا على نحو أوسع على الأشياء بقدر ما هي «كائنة» لا بقدر ما «تخاطبنا» والمقارنة بين الموسيقى، وهي فن سمعي حصراً، وبين الرسم، وهو فن بصري حصراً، ذات أهمية كبيرة في هذا الصدد. أما الكلام فيتوجه إلى مستمع تحديداً، مثلاً، إذا قُدّم إلينا اسم إلهي مكتوباً، ولم تُعيّن لنا العقيدة التي تقول به، فإن هذا الاسم ما أن يُتَلفَظَّ به ويصبح مسموعاً حتى يقوم بوظيفة «الدعاء». وهنا يظهر جلياً التمييز بين المنظورات=

الأمور الطبيعية، ولعل هذا يفسر لنا سبب هذا الاستخدام الواسع الذي استخدمته أكثر اللغات اختلافاً، والنصوص المقدسة قبل كل شيء، لرمزية النور والبصر من جهة، ورمزية الظلام والعمى من جهة ثانية.

يمدّنا انتقال فعل البصر رمزياً إلى الصعيد العقلي بصورة بالغة الدلالة على فعل المواحدة بالمعرفة: ففي هذا السياق، نرى ما هو كائن، ونكون ما نرى أو نعرف، والمرئي في الحالين هو الله، مع الفارق هو أن الله في الحالة الأولى يبدو وكأنه «حسّي»، ويبدو في الحالة الثانية وكأنه «مجرد». لكن رمزية الرؤية ذات صفة عالمية أو كونية، وتنطبق أيضاً على «العالم الأكبر» وعلى كل درجات هذا العالم: فالعالم رؤية لا حد لتمايزها، وموضوعها في التحليل الأخير «النموذج الإلهي» لكل ما هو موجود. وعلى العكس، إن الله هو «العين» التي تبصر العالم، وبما أنه فاعل حيث الخلق قابل (سلبي)، فإنما يخلق العالم بوساطة رؤيته بما هي فعل لا إنفعال[1]. وبذلك تغدو العين المركز الميتافيزيقي في العالم فتكون منه الشمس والقلب في آن

= الميتافيزيقية والمريدية ـ بمقدار ما يكون هذا التمييز ممكناً ومشروعاً نسبياً ـ، ويفسر لنا أيضاً الدور الأساسي الذي تلعبه التعازيم والرقى في المناهج الروحية.

(1) هنا، تفضل الرمزية التقليدية اعتماد «القول» ـ الكلمة ـ الفعل Le verbe ـ بسبب قابليته للفهم الفوري أو المباشر.

واحد[1]. إن الله لا يرى[2] الخارج وحده، بل - ومن باب أوْلى - يرى الداخل أيضاً، وليس كهذه الرؤية في الرؤى ما هو أكثر واقعية منها، أو إن شئنا الدقة قلنا: إنها الرؤية الواقعية الوحيدة، بما هي الرؤية المطلقة أو الرؤية غير المنتهية التي يكون فيها الله هو الذات والموضوع، العارف والمعروف. فالعالم ليس إلا رؤية أو معرفة، على نحو يتحقق فيه بنفسه، وما حقيقته كلها إلا الله: إن العوالم نسيج رؤى[3]، ومضمون هذه الرؤى التي تتكرر بلانهاية هو

(1) العلاقة فيما بين العين والقلب والشمس ذات أوجه متعددة وعميقة، وهذا ما يسمح لنا أن نعتبرها مترادفات في كثير من الأحيان. فالعين هي شمس الجسم، مثلما هو القلب شمس النفس، والشمس هي عين السماء وقلبها في نفس الوقت.

(2) الله، بما هو «راءٍ»، يرى نفسه ويرى العالم بما فيه أصغر الخلق، يرى «النملة في البيداء»، على حد قول النبي (تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤلف يكتفي بذكر صفة النبي العربي(ص) دون ذكر اسمه للدلالة على أن هذه الصفة تعني شخصاً بعينه دون سواه، وهكذا يفعل في سائر كتبه وبحوثه - المترجم -). إن هذا يستبعد كل حلولية وكل تأليهية.

(3) بهذا يكون الحلم جامعاً rêve collectif لكنه متجانس، لأن العناصر التي يتكون منها هذا الحلم متماكنة composaible فيما بينها تماكناً ظاهراً. وهنا يطيب لأصحاب المذهب الذاتي الذين يستلهمون تعاليم الهندوكية خطأ، أن ينسوا أن العالم ليس وهماً توهمه إنسان مفرد أبداً، بل هو في الواقع وهم جامع يقوم في قلب وهم جامع آخر، هو وهم الكون الكلي.

«الإلـهـي» دومـاً، الـذي هـو الـمـعـرفـة الأولـى والـحـقـيـقـة النهائية[1]، ـ المعرفة والحقيقة بما هما مظهران متكاملان من نفس «العلّة الإلهية».

والآن، لننظر في وظيفة «عين القلب»، بالمعنى المعتاد لهذا التعبير، انطلاقاً من العين الجسمانية بما هي حد المقارنة والتشبيه: نقول إن العين الجسمانية ترى الجانب النسبي، المتكسر إذا صح التعبير، من الله، بينما تتواحد عين القلب[2] مع الله في نقاء رؤيتها، والعين الجسمانية نفسها متكسرة في استقطابها الثنائي الذي يتولى تكييفها مع

---

(1) في تعاليم الهندوكية، يأتي قطب «المعرفة» تحت اسم شيت Chit، وقطب «الحقيقة» تحت اسم سات Sat. في عالم الإنسان الأصغر، نميز قطبي العقل والإرادة، وعلى درجة خارجية أكثر، الفكر والفعل.

(2) قبل الصوفية، استخدم القديس أوغسطين وغيره هذا التعبير بالذات Oculus Cordis، فيما يتعلق بالنظرية المعروفة عن هذا الأب ومن سار على قدمه من العلماء، وبحسب هذه النظرية، العقل البشري تنيره الحكمة الإلهية. أما أن نعرف إن كان ثمة علاقة تاريخية بين عقيدة «عين القلب»، كما هي في تعاليم الأفلاطونية الحديثة وتعاليم الأوغسطينية وبين تعاليم الصوفية، فهذه مسألة لا شك ممتنعة على الحل، ثم أن هذه المسألة لا أهمية لها بالنسبة إلى وجهة النظر التي نتخذها. حسبنا أن نعلم أن هذه الفكرة فكرة أساسية وأننا نكاد نجدها في كل مكان. ـ يجب ألا ننسى أن القديس بولس، في رسالته إلى أهل افسس، تكلم عن «عيون قلوبكم» (1:18). ثم لسنا بحاجة إلى التذكير بـ «التطويبة» الثامنة من موعظة الجبل وجاء فيها أن انقياء القلب يعاينون الله.

الإدراك، أي مع معرفة محل التجلّي بما هو كذلك، بما أن فعل التجلّي صادر بدوره عن استقطاب ثنائي في المبدأ من «الكائن» إلى «الكلمة» ـ أو من جوهر معين (بكسر الياء وتشديدها)، هو ميدان المُثُل والأفكار بالمعنى الأفلاطوني، إلى المادة الأولى Materia Prima[1]. أما عين القلب ففرد ومركز كـ «وجه الله»[2]، الذي هو رؤيته الأزلية، وجه الله الذي يتعالى عن كل ثنائية بما هو متعال عن كل تعيين. وبذلك يقوم القلب بين رؤيتين من رؤى الله، إحداهما خارجية وغير مباشرة، والثانية داخلية ومباشرة نسبياً[3]. ومن وجهة النظره هذه، يمكننا أن ننسب للقلب دوراً مزدوجاً أو معنى مزدوجاً: أولهما، أنه مركز الإنسان بما هو كذلك ويمثل رسم الحد الأساسي له ـ أي تقسيته أو تصليبه كما تقول الأسفار المقدسة ـ ورسم جميع حدوده الثانوية، وثانيهما، أنه مركز الإنسان بما هو مرتبط خفيًّا بمبدئه

---

(1) في التعليم الهندوكي: بوروشا وبراكريتي هما المبدآن المذكر والمؤنث أحياناً يعتبر هذا فاعلاً وذاك قابلاً (سلبياً). فالمرأة فاعلة بما هي أم تلد الأولاد، والرجل قابل باقتصار علاقته على المتعة.

(2) في الرمزية الصوفية يمثل «وجه الله» الذات الإلهية، أي «الحقيقة المغيَّبة»، أولاً بسبب ما لا حصر له من درجات التجلي العالمي، ثم بسبب «الروح» و «النور» اللذين هما مركز التجلي، ثم بسبب «الكائن» نفسه. ولهذا سمي «وجه الله» أيضاً بـ «الغيب المطلق»، أو «غيب الغيوب».

(3) ثمة تناقض في الاصطلاحات، لا يمكن تلافيه في هذه الأحوال.

المفارق أو المتعالي: عندئذٍ يتواجد القلب مع العقل[1]. مع العين التي ترى الله، فتكون «هي» الله تبعاً لذلك، وبها يرى الله الإنسان. في العمق، وليس في الإنسان غير القلب الذي يرى: في الخارج، يرى العالم من خلال إدراكه وجوارحه، وفي الداخل يرى الحقيقة الإلهية من خلال «العقل». لكن هاتين الرؤيتين الداخلية والخارجية إن هما إلا رؤية واحدة - إن شئنا دقة التعبير - هي رؤية الله. لكنْ بين هاتين الرؤيتين تخالف من حيث أنهما لا تحصلان كلتاهما بنفس الصفة

---

(1) لنذكر بهذا الصدد أن العقل غير مخلوق على حد تعبير المعلم اكهارت. يجب ألا يغيب عن نظرنا أبداً التمييز بين العقل غير المخلوق والعقل المخلوق، وأن هذا يحمل ذاك. في التعليم الهندوكي، الأول اسمه «شيت» والثاني «بودهي». وفي اللاهوت المسيحي، الاثنان معاً هما «الروح القدس»، ينظر إلى هذا دائماً من حيث وحدته الجوهرية، لا من حيث درجات الإثبات العالمية، زد على ذلك أن «الروح القدس»، طبقاً لوجهة نظر مسيحية تخصيصاً، لا يعتبر ابداً كامناً في الانسان « عوناً طبيعياً» فهي وجهة نظر اسرارية وتستبعد بالتالي المظاهر الطبيعية لما هو فوق طبيعي. والنصوص التي لا تتحدث إلا عن العقل غير المخلوق تنطوي دائماً على المخلوق، وهذا يعني أنها تذكره ضمناً. من ناحية ثانية، عندما يقال إن المقر أو المحل الذي يفعل فيه «العقل» هو القلب اللطيف أو الحي، فالمقصود به دائماً العقل المخلوق، بَدَريًا، وعلى نحو مباشر، بل حتى عندما ينسب إلى هذا العقل، في تركيب جوهري، وقطع سلسلة من التفكير، صفة غير المخلوق التي يتصف بها العقل الإلهي. على كل حال، غني عن البيان أن «العقل» غير المخلوق عقل «فوق عقلي» مثلما هو نموذجه غير المتجلّي.

وعلى نفس الصعيد، بالرغم من إمكان رؤية العالم في الله ورؤية الله في العالم، أولاً، لأن رؤية العالم تتلاشى وتنعدم برؤية الله فلا يبقى ثمة مجال للتبادل من أي نوع كان، ثانياً، لأن المخلوق لا يعود له وجود إلا في ذاتيته الوهمية بإزاء «المبدأ»، ولأنه ينطوي، تعريفاً، على تناقض مع الحقيقة المطلقة.

عوْداً إلى ثنائية العين الجسمانية، نقول: في سياق الاستقطاب الثنائي اللازم لإسقاط «الكائن» في عالم التجلّي، تقوم العينان، بنفس الطريقة التي يقوم بها السمع وسائر الحواس، برسم الحد الأقصى والنهاية لهذا السياق[1]. وهذا ما يُفسَّر به التوازن العضوي والوضع التناظري للعينين، على حين ليس بين القلب والدماغ إلا قدر معين من التطابق الفيزيولوجي في أحسن الأحوال. إن ازدواجية العينين تمثل إسقاطاً ثنائي القطب للدماغ في نطاق من الإمكانية في حدّها الأدنى، وعندئذٍ يقوم الدماغ بدور

(1) لو لم يكن الأمر كذلك، لكانت العين اليسرى التي تتطابق مع الدماغ والماضي كما تتطابق العين اليمنى مع القلب والمستقبل - والعين الجبهية في الهندوكية التي تتطابق مع الحاضر وبالتالي مع غير الزماني والأزلي، - نقول: لو لم يكن الأمر كذلك، لكانت العين اليسرى أفسحت مجالاً لاستقطاب ثنائي جديد: مع أن الحال ليست كذلك، ما دام السياق الأنطولوجي في الاستقطاب الثنائي ينتهي تماماً مع أعضاء الحواس.

الوسيط بين الرؤية العينيّة التحليلة والرؤية القلبية التركيبيّة. وإن هذا الدور الوسيط لهو مبرر وجوده من ناحية معينة، بما أن الإنسان في وجوده الفردي منفصل وهمياً عن الحقيقة ويتعين عليه أن يلتقي معها خارج نفسه. إذا مثلنا القلب والدماغ بنهايتي عنصر عمودي، والعينين بنهايتي عنصر آخر أفقي، ووصلناها بالنهاية العليا من العنصر العمودي، حصلنا على شكل T الذي يمكننا اعتباره صيغة هندسية للاستقطاب الثنائي، الذي يمكنه أن يرمز بهذه الطريقة إلى العلاقة بين الثنائتين ـ مهما كان وجه الفهم لهما ـ شريطة أن يكون أول الزوجين زوجاً مبدئياً بالنسبة إلى ثانيهما.

إذا عرفنا أن «عين القلب» قابعة، خبيئةً، في الإنسان، وأنها تنظر إلى الله، بالرغم مما يتسم به هذا التعبير من تناقض حين نتحرّى الدقة، فإن هذه العين نفسها هي ـ تخصيصاً ـ عين الله التي تنظز إلى الإنسان، أو بعبارة أخرى، هي عين «المبدأ الإلهي» الذي يحيط بالتجلّي في معرفته الكلية. ثم إذا قلنا، من جهة، أن «عين القلب» هي عين التجلّي في رؤيته للمبدأ، وأنها، من جهة ثانية، هي «عين المبدأ» في رؤيته للتجلّي[1]، كنا أمام علاقة مشابهة مقلوبة:

---

(1) ثمة تعليم مماثل له تماماً وصل إلينا ـ بعد زمن طويل من كتابتنا لهذه السطور ـ من جانب شيخ قبيلة «السيوكس»، واسمه، «اوكالّلا»: «أنا أعمى ولا أرى أشياء هذا العالم، لكن عندما يأتي «النور» من الأعالي، ينير قلبي وأستطيع أن أرى، لأن، عين قلبي، ترى كل =

الرؤية منطلقةً من التجلّي، عليها أن تقوم بفعل الإسقاط أو بقلب الرؤية، منطلقةً من «المبدأ». وإذا نحن اعتبرنا هاتين الرؤيتين رؤية قابلة (سلبية) بإزاء «موضوعها» الإلهي، كان علينا أن نعتبر الرؤية الإلهية رؤية فاعلة، مما يعني تواحدها مع فعل الخلق. يترتب على ذلك أن رؤية الله ممكنة وفقاً لأربع رؤى كبرى، أي أن الله يتحقق بنفسه في معرفته الكلية بطرائق أربع: الأولى، أن الله يرى نفسه في نفسه، في جوهره[1]. والثانية، أنه يرى نفسه بالخلق الذي ما هو إلا

= كل شيء. القلب معبد يقوم في وسطه مكان صغير يسكنه «الروح الأكبر»، وهذا المكان هو «العين». إن هذه العين هي «عين الروح الأكبر» التي يرى بها كل شيء، ونحن نراه بها. عندما لا يكون القلب طاهراً، لا نرى «الروح الأكبر»، وإذا متّ في هذه الجهالة، لم تعد روحك إليك فوراً من بدن «الروح الأكبر»، بل يتعين عليها أن تتطهر بالتطواف في رحاب الكون. لكي تعرف مركز القلب، حيث يقيم «الروح الأكبر»، عليك أن تكون طاهراً وصالحاً وأن تسلك في حياتك المسلك الذي علمك «الروح الأكبر»، والإنسان الذي يتطهر على هذا النحو إنما يحتوي الكون كله في قلبه. يستحيل علينا هنا إلا أن نتذكر النظرية الهندوكية حول «مقام براهما»: هذا المقام هو في بطين القلب، الذي يحتوي بدوره على سدرة صغيرة وتجويف صغير يملؤه الأثير، المستند الرمزي لبراهما. بحسب القديس يوحنا الكليماقي، تستطيع «عين القلب» أن ترى «شمس العقل» الإلهي، وفي هذه الحالة يرى المستغرق نفسه ممتلئاً بالنور.

(1) إن تحرّينا الدقة قلنا إن هذه الطريقة من التعبير لا تنطبق إلا على «الكائن الخالق»، لا على «ما» يتجاوزه ويحيط به على نحو ما. ومع ذلك، بما أنه لا شيء يمكن أن يكون في «الكائن» غير كائن في هذه=

رؤيته لنفسه بفضل تحقيق الإمكانية القابلة، وبالتالي الإمكانية التحديدية المندرجة في إمكانيته الكلية[1]. والثالثة، أنه يرى نفسه بالمخلوقات التي يراها في فعل الخلق[2]. والرابعة، أنه يرى نفسه بالمخلوقات وهي تراه بـ «عين القلب»[3].

= الذات العلية، ـ لأن «الابن» ليس عنده شيء ليس عند «الأب»، ـ فإن رمزية الرؤية يجب أن تنطبق اضطراراً على الله في «حقيقته العليا»، بالرغم من أن الفعل البصري، في هذه الحالة، ينحل إلى معرفة غير متمايزة، حيث لا يعود ثمة أثر لاستقطاب ثنائي. مهما يكن من أمر، عندما نقول «إن الله يرى نفسه بنفسه (أوفي نفسه)»، فإنما نعني «الكائن الخالق» في المقام الأول، ما دامت جميع الرؤى الأخرى مستمدة منه، وأنه «هو» الذي يسوّغ، قبل كل شيء، التطبيق العالمي لرمزية الرؤية.

(1) الرمزية الصوفية تشبه الخلق بمرآة يرى الله فيها نفسه.

(2) تقول إحدى «الأوبانيشادات»: «ليست الزوجة غاليةً حبًّا بها، بل حبًّا في «أتّمن» الذي فيها». مهما فعلت الكائنات، فإنها تعرف الله وتحبه، بدون أن تعرف وبدون أن تريد. ولذلك يقول المعلم اكهارت: «كلما نجدّف، فإنما نثني على الله». هذه المعرفة وهذا الحب، بما هما عالميّان، لا يقتصران على الإنسان وحده. فالإنسان ـ تعريفاً ـ يتمتع بملكة رؤية الله فيما وراء الظواهر، وهو ـ تعويضاً ـ يتمتع بالقدرة على إنكاره، أما الكائنات المحيطية فلا يسعها ذلك: الطائر الذي يحيي الفجر أو الشمس مغرّداً إنما يحيي الله حقيقةً واضطراراً، والنبتة التي تتّجه نحو النور إنما تتجه نحو الله على التحقيق.

(3) في العالم الأرضي، الناس الذين ينفتحون على «النور الإلهي» هم الذين يتوافقون مع السبب الكافي للوضع الإنساني ولم تَقْسُ منهم القلوب. بالرغم من أن المنظور الذي نعرضه هنا لا يعني غير =

أولى هذه الرؤى تتعالى عن كل ثنائية، والثانية تحصل بواسطة «عين القلب»، والثالثة بواسطة العين الجسمانية التي تعني الفرد الإنساني بما هو كذلك، والرابعة تصدر أيضاً عن «عين القلب»، لكنْ هذه المرة بالمعنى الدارج للرمزية، أي أنها «الرؤية الداخلية» التي يستمدها «العقل» من الله. إن رؤية الله تصدر عنه وتنتهي إليه، كدائرة تنداح ثم تنغلق.

عندما نعقد المقارنة بين هذه «العين الداخلية» وعين «شيشا» الجبهية، وهذه تتطابق عند الناس مع الشعور بالأبدية (ذلك الشعور الضائع، بما هو ملكة طبيعية، عن البشرية الساقطة، بشرية «العصر الحديدي»)، أمكننا القول بأن هذه الثالثة قد انسحبت من الوجود، كما انسحب الفردوس الأرضي إلى ما تحت الأرض[1]، كما تقول بذلك بعض التقاليد الآسيوية. وبما أن هذه المملكة يجب أن تعود إلى الظهور في نهاية «عصر الظلام»، يمكننا أن نفهم «عين القلب» في تحققها الروحي كما لو أن عليها أن تعود فتطلع، كما تطلع الشمس، نحو «الجبهة» التي تمثل السطح، لكي تنير الإنسان وتبدد عنه الظلام، إنارة يصبح معها العالم

= المنصرفين إلى الحياة الروحية، إلا أننا نستطيع أن ندرج فيهم الذين ليس عندهم حدس عقلي حقيقي بالله، لكنهم يتوجهون «إليه» وفق الوسائل المتاحة لهم، وبذلك يتوافقون مع «خالق» سببهم الكافي.

(1) تبعاً لهذه الرمزية، جُعلت بعض المعابد تحت الأرض، من ذلك مثلاً، معابد الهنود الحمر من قبائل «البوابلو».

الخارجي مفهوماً في جوهره فهما عفوياً إذ يندمج بحقيقته الداخلية[1]. هذه الطريقة من النظر إلى الأشياء طريقة شبه إنسانية بالرغم من كل شيء، بما أن الإنسان هو الذي ابتعد، في الأساس، عن الفردوس لا العكس، تماماً مثلما تدور الأرض حول الشمس برغم الظواهر التي تفيد العكس. ولذلك يمكننا القول ان الإنسان، وهو يبحث عن الله، يجب أن ينزل إلى قلبه لكي يعود فيجد الفردوس المفقود، ويحقق «وحدة الوجود»[2].

وقد عبر عن هذه الوحدة أو المواحدة الصوفي الحسين بن منصور الحلاج بعبارات هي جماع التعليم كله:

رأيت ربي بعين قلبي

فقلت: من أنت؟ قال: أنت!

---

(1) تسمح لنا النظرية الهندوكية المتعلقة بـ «الأواطارا» Avatara بعقد المقارنة التي عرضناها توًا: بما أن الله محجوب - من وجهة النظر الأرضية - بحجاب المخلوقات، يظهر فجأة كالشمس على سطح عالم الإنسان لكي ينيره ويكمله في حقيقته الغيبية.

(2) اصطلاح «الوجود» هنا له معنى «الحقيقة» Réalité غير المقيدة. أما اصطلاح «وحدة الوجود» Unicité de l'Existence فقد ترجمناه أيضاً بالذات العلية Identité Suprême و «الأحدية الوجودية» Monisme existenciel.

المسيخية والبوذية

المسيحية والبوذية تبديان عن أوجه شبه شديدة من بعض النواحي، بمقدار ما تبديان عن أوجه اختلاف من نواح أخرى - إلى حد أتاح للبعض وصف البوذية بـ «ديانة ملحدة»، - تعريف سخيف، لكن يفهمه من جعلوا من الله فكرة مؤنسنة على نحو شبه حصري. في الحقيقة، نجد الألوهة مجسدة في «البوذا»، مثلما نجدها في شخص «المسيح». وهما تبدوان، إحداهما كما الأخرى، تحت مظهر فوق - بشري، بيّن، مفارق، الهي. إن مملكة البوذا، مثلما هي مملكة المسيح، «ليست من هذا العالم». خلافاً لما كان عليه الـ «أواطارا»[1] الآخرون، لم يكن المسيح ولا البوذا مشرّعَيْن ولا محاربين، بل داعيتين جوّالَيْن. كان المسيح يختلف إلى «الصيادين»، وكان «البوذا» يغشى

(1) نذكر بهذه المناسبة «شري راما» و «شري كرشنا». فالاثنان محاربان كبيران عاشا خارجياً حياة هذا العالم. وفي العالم السامي نذكر إبراهيم وموسى ومحمداً (ص). شمولية القداسة تنطوي على أن في إمكانها أن ترتدي من الأنماط أكثرها تبايناً.

«الملوك»، وكانا يفعلان ذلك في بلاد الغربة ولا يختلطان عضوياً بحياة الناس. وتتصف تعاليم كل منهما بالزهد والرهبنة والتنسك، وهي بمعنى ما غير اجتماعية asocial، إلا إذا استثنينا المحبة charité التي تبدو هنا تحل محل الشريعة. لكنها لا يمكنها عملياً أن تعوض عن تشريع بالمعنى المخصوص للكلمة. بكلمة واحدة، لا تلحظ هاتان العقيدتان أبداً هذا العالم الدنيوي، الذي يمكنه أن يكون سنداً إيجابياً للطريق الروحي، بل تنبذانه باعتباره عقبة في هذا الطريق. أي أنهما لا تلحظانه تحت علاقة رمزيته التي تربط كل شيء، جوهرياً أو نوعياً أو عمودياً، بالنموذج الأول الإلهي، بل حصراً تحت علاقة صفته من حيث هو تجلٍّ وخلق، وبالتالي صفته اللاإلهية، صفة النقص والفساد والألم والموت.

وهناك وجه شبه بيّن آخر: كل من الديانتين نجمت عن أخرى أبطلتها لحساب نفسها، وسوف تبدو بالتالي هرطقة بالنسبة إلى الأصلية التي صدرت عنها[1]، لكن هذا لا يمنع

(1) «شنكرا» الأكبر لا يرى في البوذية غير جانبها المخالف ظاهرياً. بوصفه ناطقاً باسم العناية وصاحب وحي في الهندوكية، لم يكن عليه أبداً أن يأخذ في حسبانه الاستقامة الباطنة لعقيدة لم تكن له بها حاجة أبداً، ولا العقيدة الهندوكية نفسها. بصفة عامة، من غير المنطقي دائماً أن تطلب من سلطة تقليدية معرفة علمية موضوعية عن ديانة غريبة، من حيث أن هذه لا ترتدي في هذه الحالة، سوى قيمة=

أن تكون كل منهما مستقيمة من وجهة نظر حقيقتها الجوّانية. بالنسبة للمسيحية، مثلما هو الحال بالنسبة للبوذية، تقوم الديانة السابقة بوظيفة «الحرف الميت» ـ من هنا، جاء في الأولى رفض الشريعة الموسوية، وفي الثانية نبذ **«الفيدا»**. الصفة الذاتية التي اتسم بها هذا النفي وذاك تجد تفسيرها في المناسبة البيّنة والضرورية لكل منظور مسارَرِيّ تخصيصاً، ومنهجي قبل كل شيء. في المسيحية، كان النفي ذا طابع مستطيقي (= صوفي)، بينما ارتدى في البوذية مظهراً عقلياً Rationnelle ـ لكن هذا لا ينطوي بأي حال على أدنى جانب عقلاني Rationaliste، بل، على العكس، يحمل، على طريقته، علامة العفوية واستقلال العقل Intellect بالنسبة إلى الصور. الـ (أواطاراً) الجديد (البوذا)، دون أن يمضي من غير أن تلمحه الحضارة ـ الأم، ترك فيها أثراً عميقاً، لكنه خارجي نوعاً ما. في الحضارة اليهودية، كانت البصمة التي تركها المسيح هامة بصفة خاصة، لأن اليهودية فقدت من بعدُ مركزَها، وبالتالي جانباً أساسياً من تماسكها. كذلك كان مجيء البوذا منعطفاً في تاريخ الحضارة الهندوكية، على الرغم من أنه لم يكن أبداً على حساب الاستمرارية التقليدية أو الروحية.

= رمزية، لذلك كان أمراً مشروعاً أن نعطي الحق لـ «شنكرا» في موقفه من البوذية في نفس الوقت الذي نسلم فيه بصحتها.

لكن وجه الشبه الأعمق بين هاتين الصورتين من الوحي الشمولي يكمن في أنهما تمتلكان كلتاهما ـ من حيث المبدأ وعلى وجه الإجمال ـ صفة مُسارَرِيَّة Initiatique كجزء لا يتجزأ منهما، وليس ظاهرية ـ باطنية بدرياً à Priori، كما هو الحال في اليهودية والإسلام، لكن مع ذلك في شيء من التناقض الذي قد يبدو، لأول وهلة، أن في هذه الصفة المشتركة يكمن أيضاً التباين الأكبر بين الديانتين المسيحية والبوذية[1]، بمعنى أنه إن كانت طبيعتهما الجوّانية متشابهتين تحت العلاقة التي لحظناها فيما تقدم، فإن الآثار البرّانية لهذه الطبيعة تختلف اختلافاً كبيراً، بمثل ما تختلف الحلول لنفس المشكلة تبعاً لاختلاف الظروف. تكمن المشكلة هنا في أن البوذية والمسيحية، من حيث أن كلاً منهما ديانة مُسارَرِيّة، يتعين عليها ألاّ تواجه الاحتياجات الروحية للنخبة وحسب، وإنما الاحتياجات الكثيرة التي تتطلبها جماعة بشرية برمتها، وبالتالي مجتمع يتألف من الروحيين ومن أكثر

(1) نستثني هنا التباين العقائدي الذي ينجم عن المفهومات المختلفة حول «المطلق»، الذي تفهمه المسيحية «كائناً»، والبوذية «حالة». هذان الاصطلاحان ليس لهما هنا ـ وهذا بيّن بذاته ـ سوى معنى وقتي تماماً. ذلك أن الله ـ بالمعنى الأبوفاتي ـ هو وراء «الكائن»، والـ «باري نرفانا» لا يعود لها معنى «الحالة» من حيث أنها لا تعود توجد لها حالة فردية.

الاستعدادات تفاوتاً[1]. إن كان في هذا تناقض، فهو أمر لا مناص منه، وهو ما يكوّن خصوصية هاتين الديانتين تحديداً. وهذا يرتب عليهما أن تكيفاً كلتاهما صفتها القائمة على سلوك الطريق الروحي مع متطلبات يفرضها التوازن في الجماعة: المسيحية، من جانبها لم تستطع أن تفعل شيئاً سوى أن تحجب الصفة الباطنية التي تتصف بها عقائدها الدغماطيقية وأسرارها بإعلانها «أموراً لا يسبر غورها»، مضفيةً عليها صفة «المساتير» Mystères. لكن المشكلة لم تحل إلا في الظاهر، إذ لم تفعل شيئاً سوى تقليص حدودها. وكان لا بد لرجع «الخنازير» و «الكلاب» من أن ينتج، عاجلاً أو آجلاً، «الحكمة بحسب الجسد»، التي انتهت إلى الاستيلاء على كل شيء والظفر في هيئة هذه الوثنية التي أسميت «عصر النهضة»، لكي تؤدي، عبر سلسلة من أعمال التخريب الثانوي، إلى النفي النهائي لكل «مستار»[2]. أما البوذية فقد استطاعت أن تتجنب مثل هذا المصير بفضل المظهر العقلي - وغير المستطيقي - الذي

(1) وأنه لهذا السبب كان بوسع البوذا أن يقول: «ثلاثة تضيء علناً، الشمس والقمر وعقيدة الكامل». هذه الكلمة ترجع أيضاً إلى الصياغة العقلية التي تكلمنا عنها في أعلاه.

(2) ثمة تصور مسبق (نبوءة) عن مصير المسيحية يتمثل في إعطاء المسيح نفسه إلى يهوذا قطعة الخبز التي عينت من هو الخائن. فهذه تشير إلى الصفة الضرورية والإلهية لما قد يظهر في المسيحية من عجز عرضي.

اتصفت به عقيدتها. لقد كان هذا المظهر مناسباً لكي يحيّد، بدرياً، وبنوع ما في الصميم، هذا الرجع الذي كان من الممكن أن يحدث لولا هذا الاحتياط، بالنظر إلى أن البوذية لا تمتلك ظاهرية بالمعنى المخصوص للكلمة. قلنا «مظهر عقلي»، ذلك أن المحاكمة العقلية البوذية هي بالضبط مثل «المستار المسيحي»، ليست بحد ذاتها من قبيل الصياغة العقلية، بل هي رمز هدفه تحريض حكمة «بحسب الروح». مثل هذه الحكمة لا تخضع أبداً لحوادث الروح البشري، بل تتجاوزها إلى المطلق الممتلىء بالحقيقة الصافية.

قلنا إن المسيحية والبوذية اضطرتا إلى رفض الديانتين اللتين انبثقتا عنهما، لكنهما جعلتا الوديعة الروحية التي فيهما في متناول الكثير من الأقوام الأجنبية، وهذا بفضل هذا الرفض نفسه ـ إن كان لنا أن نعبر على هذا النحو الذي ينطوي على شيء من التناقض. إن الذي أقفل باب التوحيد على البشرية غير اليهودية ـ لن نتكلم إلا على البشرية التي كان مقدراً لها أن تتخذ من التوحيد عقيدة لها ـ إنما هو الشريعة المقدسة التي، إذ أعدت حسب حاجات الشعب اليهودي، تفقد سبب وجودها في أوساط عرقية أخرى ولا يمكنها لهذا السبب تحريك عربة التوحيد الشمولي. والحال إنه لا التوحيد ولا المسيانية تستطيعان أن تبقيا

مرتبطتين بشعب واحد هو شعب إسرائيل[1]. كذلك لا فكرة التحرر بواسطة العرفان، ولا فكرة التنقل (عبر الأجساد) التي هي ضمان لها، يمكنهما أن تبقيا حكراً على العالم الهندوسي وحده، لأنهما كانتا تستجيبان لاحتياجات أقوام غريبة عن الهند، وكانت هذه الأقوام، في المقابل، لا حاجة لها إلى نظام الطبقات الذي يتفق مع شروط خاصة بالبشرية الهندوسية[2]. فقد كان هذا النظام غير مفيد للشعوب الصفراء وغير قابل للتطبيق لديها، بل وحتى كان أمراً فائضاً عن الحاجة لدى الجماعة البوذية البدائية نفسها التي كانت صفتها المميزة مُسارَرِيّة وليست اجتماعية.

قد يقول معترض أن هذه الوظيفة التي نقلت فكرة كانت حتى حينها محصورة في قالب غير قابل للامتداد، من الخصوصية إلى الشمولية، لا تقتصر على البوذية والمسيحية،

---

(1) نعلم ما قاله القديس بولس عن الختان «في الروح» الذي عارض به الختان «في الجسد». إن نبذ البوذا للطبقات «في الجسد» والاستعاضة عنها بالطبقات «في الروح» ليس له غير هذا المعنى. كذلك استعاض الإسلام عن «معمودية البشر» بـ «معمودية الله» (صبغة الله). غالباً ما يتخذ المخالفون موقفاً مماثلاً، تعويضاً أو نفاقاً، لكن دون أن يستطيعوا تبريره بالاعتماد على حقيقة أو قوة روحية أو جوانية. والواقع أن الهرطقات تعتمد دائماً اعتماداً سلبياً على الحقائق التي تتنكر لها. الخطأ ليس إلا ظلاً، والظل ليس له وجود مستقل.

(2) وجدت حضارات أخرى كان لها نظام طبقات، لكن لا يعنينا هنا سوى طبقات الهندوكية.

بل تنطبق بصفة خاصة على الإسلام أيضاً. رغم أن الحالة هنا مختلفة؛ لأنه إن كان صحيحاً أن الإسلام أخرج إلى العالمية فكرةً ما كانت لتعرف بدون تدخله ذلك الاتساعَ الذي هو في مقدورها، إلا أنه في المقابل لم يطرح نفسه أبداً خلاصة مساررية عن الأديان التي تجمعها به صلة قربى، بل كان بالأحرى جمعاً Synthèse ظاهرياً ـ باطنياً، أو نوعاً من إبراهيمية مسيحية إن صح التعبير. يتميز الإسلام بالتالي عن المسيحية والبوذية، عدا الفروق الأخرى التي لا مجال للتعرض لها هنا، بأنه يتمتع بظاهرية موحى بها بهذه الصفة، وليس بظاهرية تكيفت لاحقاً. ثم أنه يتميز أيضاً بأنه أُوحي به بالتوازي مع الصيغ التي ركّبها أو أدمجها على طريقته، وليس خارج هذه الصيغ، كما هو الحال في المسيحية والبوذية اللتين كان مؤسساها يهودياً وهندوكياً، على التعاقب.

يقودنا هذا إلى الكشف عن وجه شبه آخر، وهو أن المسيحية والبوذية ليست لهما لغة مقدسة، وبالتالي وحيدة، وهو ما يترتب أيضاً على الصفة الخصوصية والاستثنائية، نوعاً ما، التي تتصف بهما هاتان الديانتان. في الحقيقة، هما تقومان على كتاب موحي أقل بكثير مما تقومان على حال أو نموذج أكثر مباشرة أو أكثر ملموسية أو أكثر حسية: جسد الإنسان ـ الإله الذي يتيح مشاركة جوهرية في الكلمة إن صح التعبير. هذا الجسد المقدس اتخذ له في المسيحية شكل الافخارستيا (المناولة)، وفي البوذية اتخذ له الصورة السرية

للسعداء، وهي الصورة المستمدة من ظل البوذا نفسه[1]، الذي تركها «ذكرى» لذريته الروحية[2]، وبالتالي سبباً للّطف (= النعمة). ويقال إن المظهر الجسماني للبوذا هو تعليم له نفس قوة العقيدة[3]. إن هذا يفسر لنا الموقع المركزي الذي

---

(1) الـ «شترالاكشانا»، وهو قانون فن التصوير الهندو - تيبتي، يرجع أصل الرسم إلى البوذا، وهذا له مغزى عميق. نتذكر هنا أن الفن المقدس في المسيحية، فن الأيقونات، يرجع إلى القديس لوقا وإلى الملائكة. والعقيدة البوذية تتكلم هنا أيضاً عن تمثال من خشب الصندل أمر الملك «براسناجيت الشراواستي» (أو اودايانا الكوشامبي) بصنعه عندما كان البوذا حياً يرزق، وهو ذلك التمثال الذي قد تكون التماثيل الإغريقية، أعني تماثيل «غندارا»، نسخاً سطحية ومتدنية عنه. مهما يكن من أمر، فإن المصدر الروحي للتماثيل الأسرارية التي تمثل السعداء هو نفسه مصدر الرسوم الزيتية. وعلى كل حال، ان القوة الرمزية للصور والأجزاء من النحت البوذي المقدس تستبعد فرضية أصل إغريقي لهذا الفن، رغم أنه ليس من المستحيل أن يكون الإغريقي قد زودوه ببعض العناصر الصورية الثانوية.

(2) نذكر هنا كلمات المسيح في أثناء تأسيسه لسر الافخارستيا: «اذهبوا واجعلوا هذا لذكري». في الصوفية، التوسل، «الافخارستي» باسم من أسماء الله، بأي صيغة كانت، يسمى «ذكراً». في البوذية أيضاً، التوسل بالبوذا يسمى «تذكر البوذا» (بوذا نسمريتي).

(3) «تاو - تش أو»، في كتابه المعنون «ان - لي - تسي» (كتاب السلام والسعادة)، وهو أحد المصادر الرئيسية لعقيدة البلاد الطاهرة، يقول في أحد الفصول: «جميع البوذايات ينقذون الكائنات بأربع طرق: 1 - بتلقين البوذية شفوياً كما انتقلت إلينا في المقولات الاثنتي عشرة من الأسفار البوذية. 2 - بقسماتهم الفيزيائية ذات الجمال الفائق الطبيعة. =

تحتله الصورة المقدسة في النظام البوذي. ومشاهدة صورة البوذا الموحاة هي، في الحقيقة، مثل المشاركة المسيحية (الافخارستيا)، امتصاص الجسد المقدس، جسد الله المتجلّي[1] يجب ألا نتوقف، طبعاً، عند وجه الشبه الشديد بين هذه الصورة والافخارستيا، لأن وجهتي النظر تبقيان رغم كل شيء مختلفتين جداً، من حيث أن جانب الحضور في الافخارستيا يتغلب على جانب الرمز، بينما في صورة البوذا يتم إيصال الحضور الحقيقي جوهرياً عبر الصيغة الرمزية. لكن، لنعد إلى اللغة الليتورجية لدى الديانتين: الذي يهم تقريباً على وجه الحصر في النصوص البوذية والمسيحية، إنما هو معنى النص لا اللغة التي تترجم عنه، من حيث أن اللغة ليست هي التي تشكل المادية المقدسة للوحي Matérialité sacrée. لكن الدور الذي تلعبه في المسيحية «هبة اللغات» تسمح لنا أن نتبين اختلاف اللغات الليتورجية التي تؤكدها الكتابات الثلاث على الصليب، وكانت باللغات العبرية واليونانية واللاتينية وما تنطي عليه من معنى إيجابي في دلالته على شمولية الميثاق أو العهد الجديد. في جميع الصيغ التقليدية الأخرى، ما عدا البوذية،

= 3 ـ بقدراتهم العجيبة وفضائلهم وتحويلاتهم. 4 ـ بأسمائهم عندما ينطق بها الكائنات».

(1) الـ «درشان» الهندوكي ـ مشاهدة الشخوص المقدسة ـ هو من نفس الصعيد.

نجدفي المقابل أن لغة الوحي لهي بمثابة الجسد المقدس للكلمة الإلهية Parole divine، فهي بالتالي «جسد البوذا»، مثلما هي «الكلمة الذي صار جسداً». ولئن كان كتاب كالقرآن لا يقرأ بلغة غير لغة الوحي، لقد كان ذلك لسبب مماثل للسبب الذي يمنع أن تصنع مواد الافخارستيا (الخبز والنبيذ) من مواد غير التي تعدها الكنيسة، أو تصنع صور البوذا السرية على خلاف القواعد التي وضعها التقليد.

الهبات الأربع التي خلفها البوذا لاتباعه هي: عقيدة الخلاص، الرمز المرئي للسعداء، قوته الروحية، أو بركته، الحاضرة أبداً، ثم اسمه المخلص. وإننا لسوف نعود فنجد هذه الهبات لدى المسيح تحت الصيغ التالية: عقيدة الفداء والحب، الافخارستيا، الفارقليط (روح القدس)، ثم الاسم المخلص، وهو اسم يسوع، كما يتوجه إليه بالدعاء مذهب الازيكياستية. هذه الهبات الأربع تصدر، بحسب التعليم البوذي، عن «جميع البوذَيَات»، ويجب أن يعودوا فيجدوها تحت صيغ مناسبة لدى جميع رسل الله.

ختاماً، نوجز وظيفة أو دور البوذية والمسيحية بالعبارات التالية: لقد تعيّن على كلتا الديانتين أن تنبذ ظاهرياً الصيغة التي انبثقت عنها تحت علاقة التعبير الصوري أو الشكلي لا تحت علاقة الوحي[1]. كلتاهما ترى نفسها أنها

(1) الوحي لا يأتي، بهذه الصفة، إلا من الله: ومع ذلك، كما أن =

الجوهر الروحي أو المساري تخصيصاً للديانة التي سبقتها، التي أصبحت نوعاً حرفانية أو فريسانية، على الأقل بصفة عابرة، ولكنها تظل إلهية. أخيراً، كلتاهما كيفت الجوهر المذكور وفق احتياجات الوجود المستقل، وبالتالي الاكتمالي، بما يسمح للكنوز الروحية اتساعاً وإشعاعاً يتجاوز كثيراً من الإطارات البدائية.

= الإنسان، مع أنه ليس من خلق أبويه، يستعير منهما العناصر المكونة لهيئته الأرضية، كذلك الدين، مع أنه ليس أبداً من خلق المحيط البشري، ينبغي له مع ذلك أن يستعير من هذه الطبيعة عناصر معينة من الصعيد الصوري.

في أحوال ما بعد الموت

تتميز وجهة نظر الأديان ذات المنشأ السامي، في جملة ما تتميز به، بجنوحها إلى نفي كل ما لا يهم الإنسان بما هو كذلك: يترتب على ذلك أنها تنفي خلود النفس الحيوانية، كما تنفي أيضاً، وهو ما يساوي نفس الشيء من بعض الوجوه، تنقّل النفس عبر وجودات غير بشرية. على كل حال، لا يمكننا أن نتكلم هنا عن النفي إلا على نحو خارجي تماماً ونسبي جداً، ذلك لأن الأخطاء لا وجود لها في وحي الرسالات، ولأن الأمر يتعلق هنا بمفهوم، فيه التركيب والتبسيط إلى حد كبير، عن أحوال ما بعد الموت، التي ترتد في جملتها إلى حالتين «ابديتين»[1] الجنة والنار[2]. ولئن كنا، من خلال هذا المفهوم، ننكر على

(1) «الأبدية» Éternité صفة مطلقة، يشكل غيابُها النسبي الزمانَ تحديداً، ولا يمكن، لهذا السبب، أن تعزى لغير الله، اللهم إلا أن تكون لغة رمزية جداً.

(2) لا تعترف الكنيسة الأورثوذوكسية والإسلام صراحة بوجود المطهر Purgatoire، فهذا لا يعني أبداً أنهما ينكران الشيء، كما يبين ذلك =

الحيوان أن يكون له نفس، فلأنه، من حيث هو كائن غير بشري، لا يستطيع أن يسهم مباشرة[1] في أسباب النجاة، ولا يستطيع - تبعاً لذلك - أن يخلص نفسه انطلاقاً من حالته الخاصة. كذلك، كل حالة من أحوال ما بعد الموت لا تنطبق على الحالة البشرية، فإنما تمتصها ضمناً إن لم يكن صراحة أحوال الجحيم أو أحوال ما بين الجنة والنار Limbes، على حسب الأحوال. غني عن القول إنه إن كانت الأحوال غير البشرية - طبعاً إننا هنا لا نتكلم عن الأحوال الملائكية - يمكن تمثلها في الجحيم لأنها لا تحمل أسباب

= مثلاً هذا التعليم من النبي: «يدخل الله أهلَ الجنةِ الجنةَ. . . . ويدخل أهلَ النارِ النارَ. ثم يقول: انظروا، من وجدتم في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجوه. فيخرجون منها حمماً قد امتحشوا فيلقون في نهر الحياة (أي الغبطة التي تتواجد مع الحياة الطهور باعتبارها وراء الألم والموت) أو الحيا (أي المطر الذي يرمز إلى الرحمة)، فينبتون فيه كما تنبت الحبة إلى جانب السيل. ألم تروها كيف تخرج صفراء ملتوية».

أقول (أنا المترجم): رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار. الحديث رقم 184. ورواه البخاري في «كتاب الإيمان»، باب تفاضل أهل الإيمان، ج 1 ص 11. وفي الرقاق: «صفة الجنة والنار»، ج 7 ص 202.

(1) هذا التحفظ يفرض نفسه لأنه، في الطقوس القربانية اليهودية والإسلامية - تستفيد نفس الحيوان المقرّب ذبيحة هي أيضاً من الطقس، ربما في انبعاثه من جديد في حالة مركزية أو حرة كحالتنا نحن الآدميين.

النجاة، فإن من الممكن، من ناحية أخرى، ولسبب لا يقل عن ذلك، تمثل هذه الأحوال نفسها في «ما بين الجنة والنار» لأنها لا تحمل أسباب الهلاك[1]. تبعاً لذلك، عندما يُعْلَنُ

---

(1) إن لم يكن الأمر كذلك، فإن مصير الحيوانات مثلاً هو النار. صحيح أن حالة الأنواع الدنيا قد تحملنا غالباً على الاعتقاد بأن مصيرها النار، خصوصاً وأنه، بحسب كل الظواهر، هو النوع كله الذي يشكل هنا فرداً، بحيث لا تأخذ مثل هذه الحالة نهايتها إلا باستنفاد النوع كله، وهو ما يرمز إلى ديمومة النار رمزاً قوياً. ولعل هذا هو الجانب المضاعف للفرد الذي يلحظه قانون مانو عندما يتكلم على عدد كبير من الولادات المتكررة في جسد حيوان سفلي. يحدث العكس عند الملائكة أو كل «فرد»، إن صح التعبير، يساوي وحده النوع برمّته. - يجب ألا يغيب عن بالنا أن «الصفة الكونية» مستقلة في شيء قليل أو كثير عن «الدرجة الكونية»، بدون ذلك لا يكون ثمة أناس خسيسون ولا حيوانات نبيلة. وهذا يعني أن الحيوان، بالنسبة إلى الإنسان، ليس بالضرورة فرداً سافلاً، بل يمكن أن يكون حتى نقيض ذلك، بحسب الأحوال، لكن حالته الكونية ليست أقل خسة بالنسبة إلى الحالة الإنسانية، يجب التمييز بين «فرد» و «حالة». - فيما يتعلق بالملائكة، يجب أن نميز من جهة الكائنات العليا المحيطية والسلبية، ومن جهة ثانية الذين هم مظاهر أو وظائف «الروح»، والذين هم، لهذا السبب، الحالات المركزية والإيجابية بامتياز، فهؤلاء يشكلون المظاهر «المخلوقة» من «الروح القدس»، وبالتالي من الله، وهو ما لا يستطيع اللاهوت العادي أن يقبل به في هذه الصورة. في العقيدة الهندوكية، هذه الملائكة هي «ديفا تريمورتي». والعقيدة الإسلامية تعلم أيضاً أن «الروح» (بالسنسكريتية «بودهي») - الذي تشكل مظاهره أو وظائفه تحديداً «الملائكة العلي» (الملأ الأعلى أو الملائكة الكرام) - هذا الروح لم يكن عليه أن يسجد لآدم مثل سائر الملائكة، =

«الوثنيون» و «الهراطقة» مستبعدين من النجاة ـ وبمقدار ما هو كذلك ـ فإن هذا لا يعني، من الناحية الباطنية ـ وجوب نزولهم منازل الجحيم. من ناحية اخرى، أن تمثل الأحوال غير البشرية ـ أو دون البشرية إن شئتم ـ في أحوال الجحيم يجد تسويغه في أن تنقّل النفوس ينطوي على عذاب، أو إن شئنا الدقة، على تناوب أحوال السعادة والشقاء، من حيث أن الكائن لا نجاة له إلا في الفردوس. لكن هذه الحجة يمكن قلبها ويمكنها أن تفيدنا أيضاً في البرهنة على أن التنقّل ما دامت الآلام التي تنشأ عنه غير دائمة، ليس جهنمياً بالمعنى المطلق الذي تضفيه على هذه الكلمة وجهة النظر اللاهوتية.

يبدو لنا أنه لا بد من الإجابة هنا على اعتراض كثيراً ما يصادفنا، وهو مع ذلك يلقي ضوءاً على ما لدى وجهة النظر اللاهوتية تخصيصاً، بسبب من أنْسَنَتِها بالذات، من إجابة وقتية وبالتالي ضعيفة: أعني الاعتراض ـ الذي يستثمره الملاحدة على نطاق واسع، وتردّ عليه الظاهرية رداً غير مقنع ـ الاعتراض الذي يقول لا تناسب بين فعل، مهما بلغ شره، وبين جزاء لا نهاية له. أو بعبارة أخرى، إن سبباً محدوداً لا

= وأنه ـ أي الروح ـ، بحسب رمزية مكانية، يتجاوز بحجمه الملائكة العاديين مجتمعين، وهذا يعني بالإضافة إلى ذلك أنه في النظام العالمي، بفضل قياس مقلوب، يكون المركز «أكبر» من المحيط.

يصح أن يكون له أثر غير محدود. هذا الاعتراض يقوم على حقيقة لا يمكن نكرانها، وتبيّن أنه حتى الجنة والنار لا يمكنهما أن يكونا «أبديّين» بالمعنى الحرفي للكلمة[1]، ومع

---

(1) هذه «الأبدية» لا يمكن أن تكون سوى «ديمومة»، وبالتالي مدة غير محددة. لكن التعبير المسيحي In saecula saeculorum، وكذا الكلمات القرآنية، خالدة، خالد، خلد (في إشارتها إلى الديمومة والخلود) لا تعني الأبدية. بحسب القديس توما الأكويني «الجحيم لا يسمى أبدياً إلا بسبب عدم القدرة على قهره. . . . ولهذا السبب لا توجد أبدية حقيقية في الجحيم، وإنما زمن بالأحرى. .». الجنة والنار «أبديتان» لأنهما لا تتحركان نسبياً بالإضافة إلى حياتنا الأرضية، وهذا على درجات متفاوتة. ـ من المهم أن نلفت هنا إلى أن اللاهوت العادي لا يمكنه أن يشكل نظاماً مغلقاً تجاه الميتافيزياء الصرفة، وأنه لا يستطيع، وهو في مأمن من الزلل، أن يطرح نفسه بهذه الصفة. فهذا يبدو نقياً جداً في طروحات لاهوتية معينة التي أقل ما يقال فيها أنها تنافات ولا تعرف كيف تعوض عن تعذر فهمها البادي إلا بالتوسل بالرجوع الفضفاض إلى حكمة إلهية «لايسبر غورها». في ذهننا هنا على وجه الخصوص النظرية المتعلقة بـ «الخير الذي لا نهاية له»، و «العدل الذي لا نهاية له»، التي تفسر خلق الإنسان بالخير وذينونته بالعدل، أو أيضاً «العقاب الأبدي» الذي يستحقه المذنب ذنباً لا نهاية له تقريباً بحق العزة الإلهة، وهي فكرة تنطوي على غياب الرحمة لدى المختارين تجاه المذنبين. واضح أن جميع هذه الطروحات لها معنى واحد، وهي تبعاً لذلك لها ما يبررها، لكن من وجهة نظر ميتافيزيائية فقط، لا من خلال الفكر البشري. تبعاً لذلك، ينتج عن مذهب الظاهرية نفسه أنه لا يمكنه أن يكون تاماً بدون مذهب الباطنية. وأنه ـ مذهب الظاهرية ـ يبدي، على النقيض، عن فجوات لا يردمها سوى =

ذلك، إن كان هذا الاعتراض صحيحاً بحد ذاته، فلا يمكنه أن يكون على حساب الغرض الذي وضعه الوحي الديني نصب عينيه، لأنه، فضلاً عن مشروعية القول باللغة البشرية بأن الله «يثيب» أو «يعاقب» على فعل، لا على أساس أن هذا الفعل هو المعاقب عليه، بل على الموقف أو الميل الأساسي الذي لا شفاء منه[1]. إن فعل الإثم هنا لا يمثل إلا تبدّياً أو رمزاً لهذا الموقف أو الميل. بعبارة أخرى، لا يذهب إلى جهنم إلا الذين، إذا أخرجهم الله منها، يفعلون كل شيء لكي يعودوا إليها. فديمومة جهنم على قسوتها تظل أقل قسوة من طبيعة الهالكين الذين مأواهم النار. إن الله لا يخضع للزمان، وعنده أن «العقاب» ـ وكذلك «الثواب» ـ يَسِمُ جانباً جوهرياً من

= العلم المقدس، الذي بدونه تشيع في مذهب أهل الظاهر الدياجير. الباطنية وحدها تمتلك الأنوار الكافية لمجابهة جميع الاعتراضات الممكنة ولتفسير الدين تفسيراً إيجابياً. لكن هذا يفترض أنه يفسر كل الدين بضربة واحدة، وبالتالي كل دين. بكلمة واحدة، أن نحافظ، ضد «الحكمة بحسب الجسد»، على الظاهر والباطن في وقت واحد ـ الصورة والجوهر ـ أو ألا نحافظ على شيء أبداً.

(1) بحسب العقيدة الإسلامية يرمى بالكفر من يحمل وزر «رفض الحقيقة» في جوهر ذاته، لا من يحمل ذلك في صفاته، من حيث أن هذه الأخيرة أغراض. يقول حديث شريف أن رجلاً دخل الجنة لأنه روى ظمأ كلب إلى الماء. واضح أن هذا الفعل وحده لا يمكن أن يكون له بحد ذاته مثل هذا الأثر. لكن كل شيء يصبح مفهوماً عندما ننظر إليه باعتباره تبدّياً نوعياً على وجه الخصوص ـ كُنهيًا بنوع ما ـ للميل الأساسي، والطيب في العمق، للنفس التي نحن بصددها.

الكائن (البشري)، بنفس القدر الذي تبدو فيه الأفعال والمواقف، من وجهة نظر بشرية، إنها استثارت الثواب والعقاب. المرء هو ما يجب أن يكون بحسب إمكانيته، أي أنه تعبير ضروري عن «الإمكانية الكلية». والإمكانيات الخصوصية لا تفسير لها إلا لانهائية «الإمكانية» الكونية، ولا يمكن تفسيرها إلا بالاعتبارات الأخلاقية.

❀ ❀ ❀

بحسب تعبير هندوكي، «الشرط البشري صعب بلوغه». وهذا يعني، بالنسبة للكائن المتنقّل (عبر الأجساد)، أن فرص الدخول في حالة مركزية كالحالة البشرية تحديداً ـ أو الاحتفاظ بها، بعد الموت، إن سبق له أن وجد ثمة، ـ أقل بما لا يقاس من فرص السقوط في حالة محيطية، من مثل حالة الحيوان والنبات أو حتى المعادن. إن فقدان التناسب هذا يعبر عن نفسه على أوضح ما يكون بالرمزية الهندسية التي استعرنا منها اصطلاحاتنا تواً: حتى بإحلال نقطة مرئية محل نقطة هندسية، ـ أي بدائرة مقلصة إلى أبعد حد ممكن، أي إلى حد إمكان رؤيتها، ـ إن اتساع هذا المركز هو دائماً دون اتساع محيط الدائرة. لنمثل هذا بقطعة أرض يرويها المطر ونعلّم مركز هذه الأرض بحصاة. هناك فرص لكي تهطل قطرات المطر على الأرض أكثر بكثير من تهطالها على الحصاة. هذا التشبيه لا يتيح لنا أن نتبين لماذا كان هذا الشرط البشري صعبا بلوغه وحسب، وإنما أيضاً لماذا كان هذا الشرط ـ أو كل

عالم آخر فيه شرط مشابه ـ يمثل الله «على الأرض»، وإنه انطلاقاً من هذا الشرط وحده يستطيع الكائن (البشري) أن يحقق الله Réaliser Dieu، ويخرج بالتالي من التنقّل (عبر الأجساد) (سمسارا). السبب الكافي للحالة البشرية هو قانونها الوجودي (ذَرْما)، أن يكون الإنسان جسراً بين الأرض والسماء، وتبعاً لذلك أن «يحقق الله» إلى درجة ما[1] ـ أو، وهو ما يساوي نفس الشيء، الخروج من الكون، على الأقل من الكون الصوري[2]. وهذا ما يفسر لنا، فضلاً عن

(1) يعبر الهندوس عن هذه الحقيقة على النحو التالي: كما أن قانون (ذَرْما) الماء أن يسيل، وقانون النار أن تحرق، وقانون الطير أن يطير، وقانون السمك أن يسبح، كذلك إن قانون الإنسان أن يحقق «براهما». وتبعاً لذلك أن يتحرر من الـ «سمسارا». بنفس المعنى أيضاً، يعلم اللاهوت المسيحي أن الإنسان خلق لكي يعرف الله ويحبه ويعبده، وبذلك ينال الحياة الأبدية. أقول (أنا المترجم): وفي الإسلام يقول الله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدون﴾** (الذاريات: 51/ 56). وفي تفسير ابن عباس: «إلاّ ليعرفون».

(2) الكون الصوري (عالم الصور) يتكون من المحيط الكوني، باعتبار أن المركز الكوني هو «الفردوس» بالمعنى العادي للكلمة. هذا التحفظ مفيد لأن الفردوس يعني غالباً، في العقائد الباطنية ما يمكننا تسميته، إن لم يكن ثمة مصطلح أفضل، بـ «الحالة الإلهية»، وبالتالي التحقق الإلهي. فإذا كنا نتكلم هنا عن الفردوس بصيغة المفرد، فهذا لا يعني، بطبيعة الحال، استبعاد تعددية الفراديس، التي شهدت لها جميع رسالات الوحي، بل لأن هذه الكلمة يمكن أن تعين في الحقيقة جميع العوالم الفردوسية، أو أيضاً، في الله نفسه، مجموعة أسمائه.

ذلك، لماذا تصر كل أخلاقية دينية على أهمية الإنسال عبر الزواج ولا ترى فيه غاية أخرى، إذ تتيح للنفوس التائهة في الأحوال المحيطية والسلبية ـ المشابهة، لكن غير المتواحدة، للأنواع الحيوانية والنباتية والمعدنية التي نجدها في عالمنا الأرضي ـ تتيح لها الدخول في حالة مركزية، إيجابية، حرة، ـ هي الحالة البشرية ـ وبلوغ النجاة أو الخلاص. إذا استطاعت المرأة أن تضمن، كما هو الحال في قلب الحضارات التقليدية، لأولادها أسباب النجاة، فإنما تنجز عملاً من أعمال المحبة التي لا نهاية لها بواسطة وظيفتها الأمومية ـ هكذا تكون الأم باباً مقدساً يفضي إلى النجاة. ما من تناقض بين أن تحض الأخلاق المسيحية على الإنسال والتمسك بالعفة في نفس الوقت، إذ تحض على هذه الأخيرة قبل كل شيء. لأن هاتين الوظيفتين ـ الإنسال والعفة ـ لا معنى لهما إن لم يكن يراد بهما وجه الله: العفة على نحو مباشر، داخلي، «عمودي»، صوفي، والإنسال على نحو غير مباشر، خارجي، «أفقي»، اجتماعي. بعبارة أخرى، العفة نوعية، والإنسال كمي، بمعنى ما على الأقل. فالعفة، من دون أن تتناقض مع وظيفة الإنسال، تتفق إذن ـ لا بحد ذاتها بل بفضل الدور المؤثر الذي تقوم به في الطريق الروحي ـ تتفق مع نفس السبب الكافي للحالة البشرية. بدون عفة، يقال بحسب هذا المنظور، لا معنى للحياة. لكن بدون إنسال، لا يوجد شخص لكي يكون عفيفاً. إذن، يجب اعتماد وجهة نظر توفق بين

هاتين الضرورتين: فالانسان الذي ينسل عليه أن يتحقق بالعفة وفقاً للطرائق المناسبة، وكذلك، لكن بالمعنى المعاكس، الإنسان العفيف عليه أن ينسل وفق الطرائق التي تقتضيها وظيفته. الرجل المتزوج يجب أن يكون عفيفاً، أولاً تجاه امرأته، وأخيراً تجاه نفسه التي يكون وضعها بالنسبة إلى الروح هو وضع المؤنث. أما الرجل الذي ينذر العفة، فعليه أن ينسل بدوره، لكن روحياً، وهو يفعل ذلك من جهة، بواسطة تبليغ الحقائق والألطاف (النعم) الروحية، ومن جهة ثانية، بواسطة إشعاع قداسته. إن ما قلناه لتوّنا ينطوي على أن عفة الجسد لا تشكل أبداً ضرورة مطلقة، ما دامت بحد ذاتها موقفاً بشرياً بأضيق المعنى. أما العفة الروحية التي لا تكون العفة الجسدية منها سوى سند من بين أسناد أخرى ممكنة أيضاً، فإنما تفرض نفسها على نحو غير شرطي، لأنه بدونها لا مخرج لنا من عالم الصور الوهمية. لكن هذه العفة الروحية يمكنها أن تتخذ أسماء مختلفة بحسب الطرق: فهي في الإسلام تصبح «فقراً»، بحيث يمكن أن تجتمع وظيفتا الإنسال والعفة، هنا، حتى على الصعيد الجسدي.

ولكن، لنعد بعد هذا الاستطراد إلى مسألة الإمكانية التي تقدمها الحالة البشرية ـ الحالات المشابهة في عوالم أخرى ـ للخروج من العالم الدائري غير المحدود: الإنسان، لكي يستطيع تحقيق هذا التحرر، يتعين عليه أن يمتلك في

طبيعته بالذات درجة فائقة العلو من الحرية[1] في طبيعته بالذات. وهذه الحرية هي حرية الاختيار التي ترفع الإنسان إلى ما فوق الكائنات السلبية كالحيوانات. لكن هذه الحرية أيضاً هي التي تسمح بسبب من تناقض مأساوي، ـ كامن مع ذلك في الخلق بما هو كذلك، ـ تسمح للإنسان ألا يأخذ بحسبانه قانونه الوجودي أو المفطور عليه، أو لنقل معنى حياته. في هذه الحالة لا يكون إنساناً إلا عرضاً أو بنوع ما بالمصادفة[2]، وليس أبداً بالضرورة أو بحسب تعريفه الجوهري[3].

---

(1) غني عن البيان أن الحيوانات والنباتات تعكس هي أيضاً الحرية الإلهية، وأنها لهذا السبب حرة بالضرورة، على الأقل تحت علاقة معينة، وهي تحديداً مشاركتها في حرية الله. لكن هذه المشاركة هي، إلى درجة واضحة، أقل مباشرة من مشاركة الإنسان، بحيث يكون أمراً مشروعاً تماماً، من وجهة نظر إنسانية، نكران الحرية الحيوانية، مثلما هو أمر مشروع أيضاً، «من وجهة نظر إلهية» نكران الحرية الإنسانية.

(2) بتدقيق العبارة، ليس هناك من صدفة أبداً، وإذا كنا نستعمل مع ذلك هذه الكلمة هنا، فعلى نحو نسبي جداً ومؤقت، لكي ندل على درجة معينة من غياب الضرورة.

(3) هذا ما تعبر عنه اللغة الهندوكية رمزاً بالقول إن الإنسان الكافر بسبب كافٍ من ذاته ـ بحكم «ذرما» ِو البشرية ـ «منبوذ» أو حتى «خارج الطبقة»، وليس «مولوداً مرتين» (ذوِيّا) وِ، أي موقوف Consacré أومُسارَر Initié. للمعمودية المسيحية معنى انضمام الكائن البشري بما هو عَرَض إلى الحالة البشرية بما هي جوهر. ـ بمعنى أنها تمنحه =

يترتب على ما بيناه لتوّنا أن السبب الكافي لكل صورة من صور الوحي يتوقف على تحقيق ما يكون سبب وجودنا بالذات، على أوسع نطاق ممكن. نريد أن نقول إن الدين ينبغي أن يتوجه إلى جميع الاستعدادات، حتى أكثرها تواضعاً، باستخدامه، كما يفعل الملائكة، مختلف اللغات الروحية، لكن على أن يظل متفقاً مع الفكرة الأساسية: الدين يزوّد من يستجيب بطبيعته لتعريف «الإنسان» (بما هو إنسان) ـ يزوّده بالوسائل التي يحقق بها غايته الأخيرة، ـ أن يكون المرء إنساناً تماماً هو أن «يصير إلهاً»[1]، ـ ومن جهة أخرى، يزوّد الذين هم أناس رغماً عنهم بنوع ما بالوسيلة، التي لا تذهب بهم إلى الله في المحل الأول، با بإرادة الذهاب إليه،

= بالقوة الحالة البدئية أو العدنية (نسبة إلى جنة عدن). الطبقة مؤسسة على الوراثة النفسية، وهذه حقيقة لا يمكن نكرانها، على الرغم من أنه توجد هنا، كما في كل مكان من النظام الكوني، «استثناءات تثبت القاعدة»: النظام الهندوكي يأخذ ذلك في حسبانه تماماً، ما دام لا يطلب أحد من ناسك سائح (باريورايكا) عن الطبقة التي كان ينتمي إليها سابقاً. الفروق البشرية تنمحي في القداسة، بل وحتى في الحالة الاجتماعية ـ أو بالأحرى فوق الاجتماعية ـ التي تتطابق معها.

(1) بحسب القديس باسيل، «الإنسان مخلوق تلقى الأمر أن يصير إلهاً»، بنفس المعنى يقول القديس كيريليوس الاسكندري، «إذا كان الله صار إنساناً، فإن الإنسان صار إلهاً». تقول العقيدة الهندوكية أنه «يجب أن نكون ما نحن». ـ أي هذا الذي وحده «هو كائن».

وبالتالي لكي يصيروا، قبل كل شيء، أناساً بالامتلاء[1].

---

(1) هذه حقائق تريد المادية أن تتجاهلها بكل ثمن؛ بحسب منطق الأشياء، تؤدي إلى المساواة، وبالتالي إلى كل ما هو مضاد للطبيعة البشرية. في الحقيقة، إن كنا جميعاً متساوين في المادة، أي في الاحتياجات المادية والقوانين الطبيعية، فهذا لا يتفق أبداً مع صفتنا البشرية التي هي سبب وجودنا. أو بعبارة أخرى، أن صفتنا البشرية هي وحدها التي تميزنا من الحيوانات. المادية تسوى الإنسان انتقاصاً (منه) بالحيوان، بل حتى بأدنى الحيوانات، ما دام هذا هو الأكثر جماعية. وهذا ما يفسر كراهية الماديين لكل ما يسمو على الأرضي، لكل ما هو مفارق، روحي، لأن الإنسان لا يكون حيواناً بالروحي. إن من يتنكر للروحي يتنكر للبشري. التمييز الأخلاقي والقانوني بين الإنسان والحيوان يصبح عندئذٍ استبدادياً صرفاً، كما هو الحال في كل استبداد آخر، أي أن الإنسان يفقد، بتنازل منه، جميع حقوقه على حياة الحيوانات، التي، هي أيضاً، لها نفس الحقوق التي للإنسان ما دام لها نفس الحاجات المادية، واضح أنه يمكن إعطاء قيمة لحق القوي، لكن عندئذٍ لا يعود ثمة مجال للمساواة، وهذا الحق يفعل فعله فيما بين الناس. أخيراً ثمة شيء آخر لا يحسب له الماديون حساباً، وهو أن الإنسان السوي يعاني من وجوده في الجسد: العار الذي يشعر به من جراء وجوده الفيزيولوجي مؤشر كاف على وجوده غريباً ومبعداً في المادة. فالتحولات المحتملة التي تحل بالجسد بفعل الجمال البشري لا تغير شيئاً من القوانين المذلة للوجود الفيزيائي.

طرائق التحقق الروحي

ثمة مقولة إسلامية مؤداها أن الطرق الموصلة إلى الله هي في مثل عدد أبناء البشر. ولما لم يكن ثمة تعقيدات ترجع في النهاية إلى مركبات، ثم إلى صيغ بسيطة ـ شريطة أن تكون هذه ناتجة عن نفس طبيعة الأشياء لا عن حيلة فلسفية من نوع ما ـ، يرتد اختلاف النفوس والطرق في التحليل الأخير إلى ثلاثة أوضاع أساسية تتعين تباعاً باصطلاحات:

العرفان أو المعرفة Connaissance

الحب Amour

العمل Action

سنبدأ بالتكلم عن العمل في المحل الأول باعتباره الموقف الأكثر خارجية. ليس للعمل سبب كافٍ بحد ذاته، خلافاً لما هو عليه الحال في الحب والعرفان على وجه الخصوص، الأمر الذي يترتب عليه أن يرجع طريق العمل إلى واحد من الطريقين الأعليين (الحب والعرفان) لكي

يمنحه كل معناه، تحت طائلة أن يظل محدوداً في نطاق الظاهرية (مذهب أهل الظاهر في مقابل مذهب أهل الباطن وهم عموم الصوفية ـ المترجم ـ). هذه الخاصية الاتكالية التي يتصف بها طريق العمل اتصافاً بارزاً تصبح جلية عندما نلجأ إلى التشبيهات على الصعيد المحسوس، عندما نفكر مثلاً في زوجي «النور ـ الحرارة»، فالنور يمثل المعرفة والحرارة تمثل الحب، لكن العمل لا يمثله شيء، اللهم إلا أن يكون ذلك في هيئة صفة برانية، أي القدرة الالتهامية التي تتصف بها النار، التي يتوقف بدوّها على وجود مادة مشتعلة. تبعاً لذلك، ليس العمل معادلاً للحب ولا للمعرفة. فالحب والعرفان يتجاوزان ويبطلان الحتمية الضيقة التي تتصف بها الأعمال، ذلك أن الإيمان هو الذي ينقذ، كما أن المعرفة هي التي تحرر.

إن طريق العمل (في الهندوكية: كرما ـ ماغرا) يرجع إلى مظهر الشدة أو الصرامة التي تتصف بها الألوهة؛ من هنا كانت العلاقة بين هذا الطريق والخوف، ويتبدّى لنا هذا المظهر عبر لامحدودية وحتمية التقلبات الكونية. فالهدف من طريق العمل التحرر من هذه التقلبات، لا من الوجود نفسه، مثلما هو حال طريق المعرفة. لكن هذا التحرر بواسطة العمل ليس يقل عن الخلاص، أي من عالم الألم[1]: وإذا

(1) من الخطأ القول إن البوذية، لمجرد أنها تقوم على اعتبار الألم، لا ـ

كان العمل يتخذ دور السند، فلأنه بواسطة العمل إنما نضع أنفسنا في الزمان، المدمر للكائنات والأشياء، الذي هو تحديداً مظهر من البأس الإلهي. والعلاقة التي نجدها بين «كالي»، الألوهية الهندوكية المدمرة والمغيرة وبين «كالا»، الزمان، من جهة، وبين «كالا» و «كرما»، الزمان والعمل من جهة ثانية ـ هذه العلاقة تساعدنا على فهم المعنى الذي ينبغي لنا أن ندرك به «الخوف» الذي نجده في الـ «كرما ـ ماغرا». إن ما يهب العمل صفته التحريرية خاصيّتُهُ التضحيوية[1]. يجب أن ننظر إلى العمل على أنه إنفاد لـ «ذرما» (= الناموس)، الذي ينتج عن طبيعة الإنسان بالذات، وأن يتم هذا العمل لا على وجه الكمال وحسب، وإنما بدون تطلع إلى ثماره أيضاً (نشكاما ـ كرما).

الصورة المباشرة التي يتبدّى بها العمل المجرد عن المصلحة هي التي تنطوي على نسيان الذات، والتي، لهذا

= تتضمن طريقاً كونياً. فالألم من حيث أنه الجانب الذاتي من النسبية، يمكنه تماماً أن يكون نقطة انطلاق سلبية من أجل التحرر بواسطة المعرفة، من حيث أن نقطة الانطلاق الإيجابية هي فكرة «النرفانا». فالعقيدة البوذية، بحسب ذاتيتها المسارية، تلحظ الحقيقة العليا، لا تحت مظهر «المبدأ» بل تحت مظهر «الحالة».

(1) إن طريق التحرر بواسطة العمل التضحيوي هو الذي يقوم في أساس المدنيات الحربية. نشير هنا إلى الماضي لأنه ـ على ما يبدو ـ لم تعد هناك في أيامنا مثل هذه المدنيات، باستثناء الشنتوية وديانة ذوي «الجلود الحمر» المنقرضة أو تكاد.

السبب، تزيل الحاجز بين «الأنا» و«الآخر». في فعل الإحسان، يصبح القريب السندَ شبهَ المنهجي للألوهة، لأن «ما تفعلونه من أجل واحد من هؤلاء الضعفاء، إنما تفعلونه من أجلي» (قول للسيد المسيح ـ المترجم ـ). هنا تبدو الأنا كما لو امتصها «الآخر»، الذي يصبح «إلهاً»، بحيث يكمن انتفاء المصلحة هنا في طبيعة الأشياء نفسها. على أن من السهل تبين الغائية التي ينطوي عليها هذا الطريق في أن كل شيء يقوم على صعيد المخلوقات، وبالتالي في العالم الخارجي والموضوعي. يترتب على ما قلناه تواً أن طريق العمل لا يمكن تجنبه ما دام العمل موجوداً. بعبارة أخرى، حتى الذي يسلك طريقاً تأملياً صرفاً يجب عليه، ما دام العمل يفرض نفسه عليه بحكم قوة الأشياء، أن يعمل وفق الـ «كرما ـ ماغرا»، أي متوافقاً توافقاً تاماً مع طبيعة العناصر المكونة للعمل[1]،

---

(1) من المعلوم أن هناك قديسين كباراً، دون أن يستهينوا بالجوانب الأكثر تواضعاً من الحياة اليومية، كانوا بالعكس يصرون على وجوب أن يصنع كل شيء على أقصى ما يمكن من المنطق والعملية. وهذا يعني أنه لا يجوز صنع شيء عند منتصفه، إذ يجب أن يصنع الشيء إما بصورة تامة أو عدم صنعه أصلاً.

ـ إن كان طريق العمل هو الطريق الذي له أهمية أساسية، من وجهة نظر ظاهرية، لأنه من جهة يكفي لبلوغ ما تطرحه ديانة العموم، أي الخروج من المحيط الكوني ومن الآلام، ومن جهة ثانية لأن العمل وحده يمكن أن يبلغه جميع الناس بدون تمييز، بل حتى أنه ضروري جداً لهم.

وبالتالي مع رمزية العمل، ودائماً بدون تطلع إلى ثمار هذا العمل. إن هذا يسمح لنا أن نفهم لماذا لم تستبعد كبرى المناهج الروحية، حتى التي تلح بأصرح العبارة على تميز الحياة التنسكية، إمكانية اتباع طريق وسط مشاغل العالم. والسؤال الذي نرى الإجابة عنه الآن هو أن نعرف كيف يمكننا التوفيق بين حياة روحية كثيفة والالتزامات المادية والاجتماعية، بل وحتى إلحاق هذه التزامات بمقياس ما بالحياة الداخلية. ذلك أنه، إن كان العمل اليومي، مهما كانت حرفة الرجل أو عمل المرأة المنزلي، لا يشكل عقبة في الطريق الروحي، فهذا معناه أنه ينبغي أن يلعب العمل في هذا الطريق دور عنصر إيجابي، أو، بصورة أحدّ، دور عجلة ثانوية في التحقق الروحي.

يتوقف التحاق العمل بالحياة الروحية على توفير ثلاثة شروط رئيسية نعينها تعاقباً باصطلاحات «الضرورة» و «التقديس» و «الاتقان». ينطوي أول هذه الشروط على أن الفعالية الروحية تتفق مع ضرورة لا مع نزوة: يمكننا تقديس كل فعالية طبيعية تفرضها متطلبات الحياة نفسها، والتقديس معناه اننا نقدم هذه الفعالية إلى الله تعالى. والفعالية التي نقدسها ليست هي أي عمل كان مجرد من سببه الكافي، أو عمل يتصف بما يبعث على الملامة، مما يعني أن كل فعالية ضرورية تتصف بصفة تهيئها لأن تنشط الجانب الروحي. لكل فعالية ضرورية درجة معينة من العمومية تجعل منها

فعالية رمزية ذات مستوى رفيع. الشرط الثاني هو أن تكون الفعالية التي عرفناها كذلك مقدمة لله حقاً وحقيقة، أي حباً في الله وبدون تمرد على القدر. هذا هو معنى الصلوات في معظم الأديان إن لم يكن في جميعها التي يكرس بها العمل الذي نجده مُطقّساً (= أصبح طقساً) على هذا النحو، أي الذي يصبح «تقديساً طبيعياً»، نوعاً من ظلٍ أو نظير ثانوي لـ «التقديس فوق الطبيعي»، الذي هو الطقس بالمعنى المخصوص للكلمة. ثم إن الشرط الثالث ينطوي على الاتقان المنطقي للعمل، لأنه لا يمكن أن نهب عملاً ناقصاً لله، ولا أن نكرس عملاً تافهاً له. فيما عدا هذا، فإن اتقان العمل يفرض نفسه كما يفرض الوجود نفسه تماماً، بمعنى أن كل فعل إنما يتأثر **الفعلَ الإلهي** بالضرورة، كما يتأثر كيفيَتَهُ في نفس الوقت. واتقان العمل على هذا النحو يتألف من ثلاثة جوانب ترجع تعاقباً إلى الفعالية بما هي كذلك، وإلى الوسيلة، ثم إلى الهدف. يجب أن تكون الفعالية بما هي كذلك فعالية تامة، موضوعياً وذاتياً، وهذا يتضمن أن تكون مطابقة للهدف الذي يراد بلوغه ومتناسبة معه؛ وهذا يتضمن أيضاً أن تكون الأداة أو الوسيلة منتقاة بصورة جيدة، وأن تستعمل بطريقة فنية، أي في مطابقة تامة مع طبيعة العمل. يجب أخيراً أن تكون ثمرة العمل تامة، أي أن تلبي بالضبط الحاجة التي اقتضت العمل.

فإذا تحققت هذه الشروط، التي تشكل ما يمكن تسميته

المنطق الداخلي للفعالية الخارجية، تحققاً تاماً، لا يعود العمل بعد ذلك عقبة في الطريق الداخلي، بل عوناً له. بالمفهوم المعاكس، يشكل العمل الناقص دائماً عقبة في الطريق، لأنه لا يتفق مع أي إمكانية إلهية. فالله كامل، والإنسان، لكي يقترب من الله، يجب أن يكون عمله تاماً مثلما يجب أن يكون كاملاً في التأمل الخالي من الحركة.

❀ ❀ ❀

في طريق الحب (في الهندوكية: بهاكتي ـ ماغرا، وفي التصوف الإسلامي: المحبة)، الفعالية التأملية ـ التي هي من صعيد عقلي تحديداً ـ لا تلعب أبداً دوراً من الطراز الأول مثلما هو الحال في طريق العرفان (جنانا ـ ماغرا، المعرفة). فالمحب (البهاكتا) يتوسل بالحب وباللطف الإلهي (النعمة)[1]. أما الاعتبارات العَقَدية، وهي اعتبارات بالغة التناقض حتى لقد تبدو أن لها علاقة بالصفة المساررية التي تتصف بها الـ «بهاكتي»؛ أما هذه الاعتبارات فليس لها في هذا الطريق تلك الأهمية الحاسمة التي نجدها في طريق

(1) مثلاً، لكي نفهم أن الذهب ليس غير الصلصال، كما تعلمنا الكتب الهندوكية، أن راماكرشنا إذ لم يستطع أن يفهم هذا فهماً كافياً، صلى للألوهية أن تبين له ـ إلى أن «سمعتُ ما يشبه صراخ أكثر من عشرة آلاف فيل تصيح في أذني: الصلصال والذهب ليسا غير شيء واحد عندك!»

الـ «جنانا»[1]. يمكن القول إن عقيدة الـ «بهاكتي» تمثل نوعاً من الخلفية للعمل الروحي أكثر مما تمثل تعبيراً محايداً ومكافئاً تماماً عن الحقيقة. فلكي تحب، يجب عليك أن ترسم حدّاً، بل أن تركز انتباهك على جانب واحد من الواقع، من حيث أن النظر في الحقيقة بكاملها لا يتفق تماماً مع ذاتية حب حصري، يشبه طريق المحبة يقاعاً أو لحناً، لا نشاطاً ذهنياً. فهو طريق «الجمال»، لا طريق «الحكمة»، إن كان لنا أن نعبر كذلك تحت طائلة أن يبدو الجمال بلا حكمة، أو الحكمة بلا جمال، بكلمة واحدة ـ إن منظور الـ «بهاكتا» (المحب) يتألف من تحديدات لا بد منها ترجع إلى الصفة الذاتية والعاطفية لمنهج الـ «بهاكتي» (المحبة).

فيما يتعلق بالعقيدة، ليس للمحب ما يحله بواسطة العقل وحده، لأن الدين في كليته هو الذي «يفكر» نيابة عنه، بواسطة جميع الرموز، الكتابية وغيرها، التي يمتلكها. يتيح لنا هذا أن نفهم لماذا نجد التفتح الطبيعي للحب مقيداً بإطار ديني متناغم يكون بمثابة عظم خارجي يعمل في نفس الوقت واقياً من المؤثرات الغريبة وغير القابلة للتمثل. والانحرافات التي تحدث للمحب غالباً ما تحدث حيثما كان هناك احتكاك

---

(1). بحسب راماكرشنا، لا أهمية للاعتقاد، أو عدم الاعتقاد، بأن «رادها» أو «كرشنا» كان أو إطاراً (= إلهاً متجسداً)... لكن يجب علينا جميعاً أن نمتلك هذا الورع الشديد (انوراغا) وهو الشيء الوحيد الضروري.

مع حضارة غربية[1].

إن مقارنة عقيدة الـ «بهاكتي» (الحب) عند رامانوجا بعقيدة الـ «جنانا» (المعرفة) عند شنكرا تُظهر مم تتكون الحدود الجوهرية للـ «بهاكتي» العَقَدية. ثم إنه التعرف على هذه الحدود لا يساوي أبداً إرادة تفسير الـ «بهاكتي» بما هي كذلك على أنها مجرد نقص بالنسبة للـ «جنانا»، ـ إن هذا في مثل السخف الذي يريد إرجاع الأنوثة إلى مجرد نقص رجولة، ـ ذلك أنه غني عن البيان أن ليس يكفي انتقاص سالك طريق الـ «جنانا» حتى يصير «بهاكتياً». الـ «بهاكتي»، من حيث هي طريق للعرفان أقل مباشرة من الـ «جنانا»، ليست بحد ذاتها أقل تمثيلاً لحقيقة إيجابية. ومع ذلك، إن كانت عقيدة رامانوجا لا جدال في أنها من العناية (الإلهية)،

---

(1) حالة فيفكنندا ظاهرة الدلالة بهذا الخصوص. ـ للذين يريدون لوم معلمه راماكرشنا على قلة «تمييزه بين الأرواح»، نقول مع الراهب البوذي الذي هدى الملك «مناندر» (ملندا)، عندما تساءل الملك إن كان الإنسان الكامل، كالبوذا مثلاً، يمكنه أن يخطىء أو يرتكب الأخطاء، ـ أجاب الراهب بأن «الإنسان الكامل يمكن ألا يكون لديه علم بالأشياء الثانوية التي لم يختبرها، لكن لا يمكنه أبداً أن يخطىء فيما توحي إليه به بصيرته. لكن لا يمكنه أن يعرف التنويعات الخارجية البسيطة التي يتجلى بها هذا الجوهر في الزمان والمكان. هو يعرف الصلصال، لكنه لم يأخذ علماً بجميع الصور التي قد يُعطاها. الإنسان الكامل يعرف النفس، لكنه لا يعرف جميع الصور والتنظيمات التي قد تتجلى بها.

بالمعنى الأسمى للاصطلاح، وأنها بالتالي «مرادة من الله» مباشرة؛ بكلمة واحدة، تمثل إمكانية أساسية من الروحية، فإن الذي لا يقل حقيقة عن هذا أن موقفها السلبي من عقيدة شنكرا يكشف عن نقص يتعذر إخفاؤه.

يجدر بنا ألاّ ننسى أن نلفت الانتباه هنا إلى أن مصطلح «المحبة» الإسلامي ليس مرادفاً لمصطلح «بهاكتي»، لأنه لا يعيّن كما يفعل هذا الأخير طريقاً للحب بصفة حصرية، بل يعين معنى له صلة أيضاً بطريق المعرفة، وانه لمن أجل ذلك يستخدمه جميع المريدين المسلمين، مهما كانت طريقتهم الشخصية. إلى هذا يجب أن نضيف أن «الحب» و «العرفان» لا يبدوان في الإسلام كما هو الحال في الهندوكية طريقين منفصلين، بل هناك رجحان من أحدهما على الآخر بحسب الأحوال الفردية، ويبدو أن هذه كانت هي الحال في المسيحية. إن استعمال مصطلح «الحب» في المذاهب الباطنية من أجل تعيين حقيقة عقلية يفسره أن العاطفة، من حيث أنها دون العقل -Raison- بسبب من ذاتيتها الانفعالية، يمكنها مع ذلك أن تقارن رمزياً بما هو أعلى من العقل (الخطابي أو التحليلي)، أعني به العقل (الكلي أو الكوني) -Intellect-. وانها كذلك، لأن العاطفة، كالعقل الذي في متقاطراته التي يضع فيها نفسه على نحو من الأنحاء، ليست خطابية، بل هي مباشرة، عفوية، بسيطة، غير محدودة. مقارنةً بالعقل، تبدو العاطفة محررة من الشكل

ومن إمكانية الوقوع في الخطأ. وأنه لمن أجل هذا يمكن العقل الإلهي أن يسمى «الحب» وأنه لكذلك حقاً، إذا قيس بالعقل البشري الفقير. نحن هنا أمام تطبيق متواقت للأشباه «موازٍ» و «مقلوب» يصل ويفصل الأنظمة الإلهية والكونية في نفس الوقت.

يمكننا تعريف الـ «بهاكتي» بأنه «طريق الجمال». بهذا الخصوص، يحسن بنا أن نلفت إلى أن مظهر الجمال، مثل مظهر العرفان، غير معترف به ولا يؤبه له في منظور الفضيلة، ولذلك يعمد هذا إلى إعطاء الروحية بنية أخلاقية جوهرياً. مثل هذا المنظور لا يمكنه إلا أن يتجاهل بأن الجمال سند للفعالية العقلية، وينظر إليه، في ريبة منهجية وعمياء تصفه بأنه غواية قبل كل شيء، وبالتالي استدراج نحو الخطيئة، بمقدار ما يتجاهل بدرياً A Priori طبيعة وقيمة دور العقل المحض. الجمال، عندما يتحد مع موقف تأملي، مقبول عند الله بنفس مقدار قبوله للتضحية. المسيح ـ حكمة الله ـ جاءت به عَجَلة الجمال ـ العذراء.

نأتي الآن إلى الطريق الثالث والأخير من طريق التحقق الروحي، صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، وأعني به طريق العرفان («المعرفة» عند الصوفية). اعتماد هذا الطريق على العقيدة هو في أضيق الحدود الممكنة، بالمعنى الذي تكون فيه العقيدة جزءاً لا يتجزأ من هذا الطريق على نحو مباشر. بينما يمكننا أن نجد العقيدة في الـ «بهاكتي» ترجع إلى

موافقات بالغة السهولة، وأن تضع نفسها عملياً كما لو أنها خارج الطريق. لكن الـ «جنانا» من ناحية ثانية مستقلة تماماً عن كل صيغة عَقَدية، وهذا تحديداً بمقدار ما يحقق «الروح» الذي، إذ يعبر عن نفسه بالضرورة بواسطة «الحرف»، يبقى دائماً مفارقاً وبما لا قياس له بالنسبة إلى رموزه. للمعلم اكهارت تعبير مدهش عن موقف الـ« جناني»: «الحقيقة بالغة النبالة، لو أراد الله أن يتخلى عنها لبقيت مع الحقيقة وتخليت عن الله، لكن الله هو نفسه الحقيقة».

الملكة التأملية، التي تشكل صفة أساسية وشرطاً لازماً للـ «جنانا ـ ماغرا»، هي القدرة «الطبيعية» على رؤية الحقائق المفارقة. وقد قلنا إن هذه القدرة «طبيعية»، لأن الذي يمتلكها يسخرها تقريباً مثل كل قدرة أخرى، أي بدون تدخل من حال «فوق ـ طبيعية»: هكذا، المعرفة التي يجنيها المحب في «حال اللطف» أو النعمة، يجنيها العارف في حال وعيه العادي. وقد يُعترض علينا بأن الحدس العقلي ليس أكثر طبيعية من حال الوجد -Extase-، وأن هذا ليس أكثر فوق ـ طبيعية من الحدس العقلي. على هذا الاعتراض نجيب: إننا نستخدم هذه الكلمات بصورة وقتية، وبمعنى يسهل على الفهم، ـ اللهم إلا إذا فضلنا الكلام على «طبيعي بصورة فائقة للطبيعة» أو على «فائق للطبيعة بصورة طبيعية». ـ لكن هذا، فيما يتيح لنا مزايا معينة، يعقد منظومتنا الاصطلاحية، يمكننا أيضاً أن نصف ملكة النظر العقلي التي

نحن بصددها هنا بالمصطلحات التالية: ليس مفكراً حقاً إلا من يمتلك الحقيقة على نحو إيجابي، وليس من يتقبلها على نحو سلبي. الحالة الأولى هي حالة إنسان، بعد أن تعلم حقيقة مفارقة، تعرف عليها بنفسه وأصبح قادراً على صياغتها بطريقة عفوية، وبالتالي بطريقة أصيلة وموحاة، فيما هو يعكس نور معرفته على أكثر الممكنات اختلافاً، وهذا بفضل رؤية مباشرة للحقائق وليس بواسطة محاكمات عقلية. أما الحالة الثانية فهي حالة إنسان، بعد أن فهم نفس الحقيقة، يلح على إقامة الدليل عليها، لكنه غير قادر على صياغتها إلا بتكرار نفس الإبانة العَقَدية التي تبلغها.

ما هو شدة في طريق الحب هو يقين في طريق المعرفة. يقوم السياق العقلي في الـ «بهاكتي» على إسقاط غبطات هذا العالم المحدودة، بالمعنى الأفلاطوني للكلمة - كإسقاط الجمال والخير مثلاً - في غبطة الكائن غير المحدودة. مظاهر هذا العالم تستعمل من جهة استشعاراً قبْلياً لهذه الغبطة، لكنها تنبذ من جهة ثانية بسبب من محدوديتها، وبالتالي مما يفصلها وهمياً عن الغبطة والجمال الإلهيين. أما الـ «جنانا» فبدلاً من أن تنطلق من اختبار أشياء هذا العالم الأرضي، تنتهج نوعاً ما طريق التجريد، بمعنى أن أداتها المحركة، وهي المعرفة، - والبيّنة التي تنطوي عليها - ليست أبداً بحكم حدها «من هذا العالم». هنا تتبدّى الأشياء البرّانية ظاهرياً، بما فيها النفس التي تعتبر هي أيضاً

شيئاً خارجياً، وهذا أمر بديهي، صوراً أو آثاراً للمعرفة العقلية، وبالتالي «فارقليطية»[1]. هذا الاستظهار (= جعل الشيء في الظاهر أو الخارج) للعالم الأصغر يترافق مع فعل استبطان (جعل الشيء في الباطن أو الداخل) للعالم الأكبر. ولذلك يقول شري شنكرا شاريا: «اليوغي، الذي اكتمل منه العقل، يرى كل شيء ساكناً فيه، وهكذا، بواسطة عين المعرفة، يرى أن كل شيء هو أتمن».

❁ ❁ ❁

ثمة أخلاقيون دنيويون جداً، من الذين يؤثرون الإنسان على الله، حتى أنهم لا يستبدلون الله بالإنسان، يدهشون أو يسخطون من قلة اهتمام القديسين، الغربيين أو الشرقيين، بشقاء الإنسان في العالم الذي يعيشون فيه. والحال أن لهذا الموقف سبباً مزدوجاً: أولهما أن كثيراً من حالات البؤس في جسم عالم تقليدي يجب أن ينظر إليها على أنها «أقل الشرور»، أي مثل الأقنية الضرورية من المصائب التي لا مناص منها بحد ذاتها، لكنها قابلة للتقليل منها إلى حد أدنى. نحن هنا بإزاء وجهة نظرٍ لم يفهمها الحديثون أبداً،

---

(1) خطأ إذن الادعاء القائل: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu وترجمتها: «لا شيء في العقل ان لم يكن له سابق وجود في الحس». من وجهة نظر «جنانا»، وهي وجهة نظرِ الحقيقة الكلية، العكس تماماً هو الذي يجب أن يقال.

لأنهم لا يعرفون أن في الكون أشياء لا يمكن تجنبها بأي ثمن، وأن منعها الظاهري أو الصنعي لا يؤدي إلا إلى رُجُع (= ردود الافعال) كونية اكثر فداحة[1]. الثاني ان قلة اهتمام الروحيين بالممكنات (= الحوادث) يفسره إرادتهم بلوغ الشر في جذوره ومد يد العون للعالم، لا بتبديد الطاقات في جهود جزئية، وفي نهاية المطاف وهمية، بل بالعودة مباشرة إلى منبع الخير بالذات. المظالم التي نجدها في جميع الحضارات القديمة هي مظالم في الأغلب لا يمكن تجنبها تقريباً، لأن الشر، بما هو متضمن في الوجود نفسه، ملازم لكل شيء، ولا يمكنه أبداً إلا أن يظهر على نحو أو آخر. هذه المظالم، ومنها نظام الطبقات عند الهندوس على سبيل المثال، من البديهي أن تكون مما يمكن تجنبه ـ ومثلها الوقائع التي تنشأ عنها ـ لكن على شرط الانطلاق من الداخل أو من المضمون الروحي للحضارة التي نحن بصددها. إن هذا يفترض، في معظم الحالات، عودة الجماعة نفسها إلى هذا المصدر الحي. يتعلق الأمر إذن، في الظروف الدورية الراهنة، بالعودة بكل نقاء وبساطة إلى العصر الذهبي، الذي هو أمر مستحيل مع الأسف.

---

(1) لا شيء له معنى خارج الحقيقة، وأنها لمثالية حمقاء بل ومجرمة ـ فيما يتعلق بـ «الغيرية»، نذكر بأن المسيح قال: «أحب قريبك كما تحب نفسك»، ولم يقل: «أكثر من نفسك»، ولم يقل: «لا تحب نفسك»، وهذا ما يفهمه منه منافق أخلاقي معين وعاجز.

هناك نقطة أخرى نريد أن نتكلم عنها وهي التالية: في المعرفة الميتافيزيائية، لا يمكن المحاكمة العقلية - Raisonnement أن تلعب دوراً سوى دور السبب الطارىء لفعل العقل -Intellection- . يتدخل على نحو مفاجىء ـ لا على نحو متواصل أو متدرج ـ ما أن تتمتع العملية الذهنية، المشروطة بدورها بحدس عقلي، بالجودة أو الكمال الذي يجعل منها رمزاً مؤثراً. عندما تصل الحرارة الناتجة عن احتكاك قطعتي خشب ـ أو عن عدسة يسلط عليها شعاع الشمس ـ إلى درجة محددة هي نقطة ذروتها، تنبثق الشعلة على حين فجأة. كذلك فعل العقل، ما أن تصبح العملية الذهنية قابلة لأن تمدنا بسند مكافىء، حتى يُطعِّم العقل بهذا السند. على هذا النحو يتمثل العقلُ البشري جوهرَهُ الشمولي بفضل نوع من التبادلية بين الفكر **والواقع**. أما العقلانية (المذهب الذي يرى أن العقل البشري وحده هو المعوّل عليه في المعرفة ـ المترجم ـ) فتفتش على صعيدها الخاص عن نقطة الذروة في السيرورة المعرفية، تفتش عن **الحقيقة** في نظام الصيغ العقلية وتنبذ بدرياً A priori إمكانية بلوغ معرفة ما فيما وراء هذه الصيغ وتستعصي بالتالي ـ بمقياس معين على الأقل ـ على موارد اللغة البشرية. إلا ما أشق البحث عن كلمة تعبر تماماً عن مدلولها! وبسبب من هذا التناقض في المبدأ نشأ العجز، أولاً عن الإتيان بصورة عقلية مناسبة لتفعيل الحدس العقلي وبالتالي **الحقيقة** ـ، لأن المسائل

السيئة الطرح لا تستدعي النور ولا تأخذ منه المدد، ـ وعند إدراك الأبعاد العقلية التي كان بلوغها ضمنياً بفضل هذه الصيغة أو تلك، وإن كانت معيبة؛ يشبه العقلاني ذلك الإنسان الذي يحاول أن يرسم النقطة الهندسية ساعياً إلى جعلها على أصغر ما يمكن، أو الذي يريد أن يبلغ على صعيد ما من النسبية إلى كمال مطلق، غير عارف أن النقص ضروري لهذا الصعيد من جهة وأن الكمال المحض مفارق من جهة أخرى. لا يمكننا أن نثبت في وضوح تام أن صيغة عقدية ما هي صيغة تامة، ليس لأنها لا تستنفد **الحقيقة** غير المنتهية على صعيد المنطق، وهذا مستحيل، بل لأنها تحقق صورة عقلية قابلة لتوصيل شعاع من هذه الحقيقة إلى من لديه استعداد عقلي لتقبله، ومن ثم كمونية **الحقيقة** الكلية. وهذا ما يفسر لنا لماذا كانت العقائد التقليدية دائماً ساذجة ظاهرياً، على الأقل من وجهة نظر الفلاسفة ـ أي الأناس الذين لا يفهمون أن هدف الحكمة وسببها الكافي لا ينهضان أبداً على صعيد إثباتها الصوري، وأنه لا يوجد، تحديداً، مقياس مشترك واستمرارية بين الفكر، الذي ليس لتطوراته في المحصلة سوى قيمة رمزية، وبين **الحقيقة** المحضة، التي تتواحد مع ما «يكون» والذي لهذا السبب يحيط بالذي يفكر.

أخيراً، بقي علينا أن نتكلم بإيجاز عن الصفات التي لا غنى للروحية عنها عموماً: فنسمي أولاً موقفاً ذهنياً نستطيع أن ندل عليه، إن لم يكن ثمة تعبير أفضل، بكلمة

موضوعية -Objectivité- : إنه موقف مجرد من العقل تماماً، وبالتالي خالٍ من الغرض أو الانحياز، ولهذا السبب موسوم بالسكون. وفي المحل الثاني، نسمي صفة تتعلق بحياة الفرد النفسية: إنها النبالة، أي ترفع النفس عن الأشياء الحقيرة. إنها، في العمق، تمييز، بطريقة نفسية، بين الجوهر والعرض، أو بين الحقيقي وغير الحقيقي. ثم هناك فضيلة البساطة: هنا يتحرر الإنسان من كل تشنج غير شعوري قائم في أصل حبه لذاته، يتخذ من الكائنات والأشياء موقفاً أصيلاً وعفوياً تماماً، أي خالياً من كل تصنع، يتحرر من كل دعوى أو تظاهر أو تستر؛ بكلمة واحدة من دون صلف. هذه البساطة لا يمكن أن تكون مع ذلك تواضعاً متكلفاً، بل غيبة لسوابق حكم غريزية، وبالتالي محو طبيعي لـ «أنا» ـ «للقلب القاسي» ـ الذي أشارت إليه النصوص المقدسة، محو ساذج يتحد به الإنسان رمزياً مع الطفولة. كل طريق روحي يتطلب قبل كل شيء موقفاً يتسم بالفقر أو التواضع أو البساطة أو المحو، موقفاً يشارف على الانطفاء في الله (بالتعبير الصوفي: الفناء في الله ـ المترجم ـ).

في المعرفة

كل معرفة هي، بحكم حدّها، معرفة بالحقيقة المطلقة، أي أن «الحقيقة» هي الموضوع الضروري الأساسي الوحيد في كل معرفة ممكنة. وإذا صح أن ثمة معارف لها موضوعات أخرى، فهذا لا يعني أنها «المعرفة» بهذه الصفة، بل بما هي أنماط أو تعيّنات من هذه المعرفة. ولئن كانت موضوعات هذه المعارف ليست هي «الحقيقة المطلقة»، فإنما هي كذلك، لا بما هي موضوعات للمعرفة، بل بما هي أنماط أو تعيّنات من هذا «الموضوع»، الذي ما هو غير الله، مرْئياً من الله.

لكن وجود العالم نفسه يبدو وكأنه يتناقض مع هذه التوكيدات. أليس يختلف العالم عن «الحقيقة المطلقة»، عن «الموضوع الإلهي الواحد؟» على هذا نجيب:

إن العالم، بما هو ليس هذه الحقيقة، بل هو تعبير عنها وتحديد لها بالتالي. وإن العالم لهو هذه «الحقيقة»، لا بما هي كذلك، بل بما هي مقيدة في هذه الحدود، وهذه

الحدود إنما هي آتية من قبل ما تشتمل عليه الحقيقة من «اللانهائية»، كما سنرى ذلك بعد قليل. يترتب على ذلك أننا عندما نقول: «العالم»، فإنما نقول: «الله» ضمنياً. فالعالم، بما هو غير الله، يرتد إلى العدم، أن تحرّينا الدقة في التعبير، ولكن العالم، في جوهره، هو الله بما هو غير العدم[1]. إن معرفتنا للعالم لهي أقل حقيقة من معرفتنا للحقيقة الإلهية، لكنها هي دائماً معرفة لهذه الحقيقة في التحليل الأخير، فنحن إنما نعرف العالم لأنه «حقيقي»، لا لسبب آخر. التمييز، على صعيد المبادىء، ليس إلا الجهل، أو هو وظيفة في خدمة الجهل، بما أن «الواحد» وحده هو الحقيقي، لا المتميز. ولذلك كان التمييز وظيفة في خدمة

---

(1) كل شيء هو الله، والعاقل يرى وجه الله في كل شيء، على أوجه مختلفة جداً مع ذلك، أو بتعبير أدق «من خلال كل شيء». وقد اقتضى هذا الإيضاح حتى لا يقع أحد في إغراء أن يرى حلولية في مفهوم أبعد ما يكون عنها. والخطأ الحلولي متأت من العجز عن رؤية الله في المظاهر، ومن هنا الخلط بين العالم والله يقع فيه الملحد والوثني على السواء، أي أن الحلولية ليست سوى خطأ الاعتقاد بوحدة مادية، لا وحدة جوهرية، بين «المبدأ» والتجلي. إن فكرة «وجود الله»، بالرغم مما لها من مشروعية معينة من وجهة النظر الإنسانية البحتة التي ترى في «الوجود» مرادفاً للحقيقة، ليست مع ذلك غريبة عن نشأة المفهوم الحلولي، بمعنى أن «وجود الله» هو مرحلة أولى نحو «ألوهية ما هو موجود». وإذا بدا علينا، نحن أيضاً، أن ننسب للمخلوق مظهراً إلهياً، فذلك على نحو مختلف كل الاختلاف، وبمعنى ميتافيزيقي صرف ليس فيه أدنى أثر لقيمة مادية أو كميّة.

المعرفة، لا على صعيد المبادىء، بل على صعيد التجلي، حيث العلاقة مقلوبة قياساً عليها على صعيد المبادىء.

لكن العالم الموضوعي ليس هو التحديد الوحيد في المعرفة الشمولية، لأنه يتبدّى في مظهر ذاتي أيضاً: إنه العالم الأكبر، لكنه ينطوي ـ بحكم حده بالذات ـ على العالم الأصغر الذي تقوم وحدتُهُ بردّ التنوع الكوني إلى «المبدأ»، رمزياً على الأقل. التمييز بين «الأنيّة» le moi واللا ـ انية le non-moi تمييز عفوي، وهو حقيقي تبعاً لذلك، رغم أن «الأنيّة» غير منفصلة عن العالم «الخارجي»، بما هما مظهران يكّمل أحدهما الآخر. ثم أن المسألة لتبدو على النحو التالي اضطراراً: ما أن تقوم «الحقيقة العليا» بإثبات وجودها متميزةً، وبالتالي خارج ذاتيّتها، حتى تقوم الصفة التمييزية التي يتصف بها هذا الإثبات بالتعبير عن نفسها في ثنائية العارف والمعروف، أو في تكاملهما. فالإنسان يستطيع أن يعرف «الحقيقة المحضة» من جهة، كما يستطيع أن يعرف العالم من جهة ثانية وفي العالم الأنيّة ـ ما بعد العالم Métacosme، العالم الأكبر Macrocosme، العالم الأصغر Microcosme ـ بدون أن يكون، بما هو عارف، شيئاً آخر غير «الحقيقة»، بما هما قابلان للمعروفية، أي بما هما حقيقيان. أن نقول إننا نعرف أنفسنا معناه أننا نعرف «الحقيقة»، بما هي نحن، لأنه ما من موضوع معرفة، حولنا أو فينا، إلا وهو «الحقيقة الواحدة» جوهرياً، لا وجودياً وما

من أحد يعرف غيرُ هذه المعرفة الكامنة، التي هي معرفة غير متنهية.

❁ ❁ ❁

الإنسان لا يعرف وحسب، وإنما «يفعل» أيضاً، ويميز فعل المعرفة مضطراً؛ هذه حقيقة لا سبيل إلى نكرانها. وكما أن هذه المعرفة تعكس «الحقيقة الإلهية»، كذلك إن الفعل يجب أن يعكسها. ولو كان الله لا يفعل ـ أو لو لم يكن «فعلاً خالصاً» ـ لم يستطع أن يجعل الخلق يفعلون شيئاً. لكن «الفعل الإلهي» ما هو إلا تعبير أو وجه ثانوي من «المعرفة الإلهية». وكما أن «الموضوع الإلهي» الذي تنصبّ عليه «المعرفة» نفسها قابل لتعين عالمي: إنه الإثبات، أو الفعل، الذي يبدو متعارضاً مع «المعرفة»، مثلما يبدو «العالم» متعارضاً مع «الله». لكن، في الحقيقة، «المعرفة الإلهية» تفعل، و «الفعل الإلهي» يعرف. إننا نعرف لأن الله خلقنا أو «فَعَلَنا»، ولذلك نحن نفعل، عارفين. ولما كانت «المعرفة الإلهية الكليّة» تعرف وجودنا، كان وجودنا هو علم «غير المنتهي» بإمكانية هذا الوجود.

معنى الإنسان وسببه الكافي هو أن يعرف، وأن يعرف هو أن يعرف «الألوهة»، اضطراراً. وهو إذ يعرف «الألوهة» فإنما يثبتها ويعلنها ويعلّمها(*)، بحكم قوة الأشياء، من

(*) يَسِمُها بعلامة ـ المترجم ـ.

حيث أن الفعل ـ بحكم حدّه ـ إظهار لله، ومن حيث أن المخلوق لا يستطيع ـ بالتالي ـ أن يفعل شيئاً لا يثبت الله على نحو من الأنحاء، كذلك إن الكائن يفعل بمجرد أن يحيا، وما فعلُهُ إلا مظهر حياته، لا معنى لوجود الإنسان، كما لا معنى لوجود كل كائن آخر، إن لم يكن وجوده إثباتاً للألوهة! والألوهة تثبت الإنسان إذ تهبه الوجود، والإنسان يثبت الألوهة ـ أو يجب أن يثبتها ـ لأنه موجود ولا معنى لعدم إثبات الألوهة إلا أن نكون غير موجودين، وهذا افتراض غير صحيح لأننا موجودون.

يتعذر على الإنسان، إذن، الامتناع عن إثبات «الألوهة» على نحو أو آخر، ما دام موجوداً. فإذا أنكر «الألوهة»، أو خيّل إليه أنه ينكرها، فإن نفس وجود المنكر إثبات لـ «ما» ينكر. قد يقول الإنسان: «لا»، لكن وجوده يقول: «نعم». من ينكر «الألوهة»، ينكر وجوده ويقضي عليه ـ لأنه يقضي على نفسه ـ بدون أن يكون إلى ذلك قادراً على إلغاء وجوده فعلاً، اللهم إلا أن يكون إلغاء رمزياً. وإذا اتفق لمن أنكروا وجودهم عن غير شعور فأنكروا الألوهة عن شعور، دون أن يستطيعوا القضاء على هذا الوجود، وهو ما لا سبيل لهم إليه، فلأن «الألوهة» غير نهائية، ولأن ثبوتها ينبغي أن نتأثره، بحسب طريقتها الخاصة، في هذه اللانهائية أيضاً: فالألوهة بما هي غير نهائية، تنطوي على جميع الإمكانيات الملازمة للانهائية. والعدم هو إحدى الإمكانيات

التي تندرج في الإمكانية الكلية، وهذه ـ بحكم حدها ـ لا تستطيع أن تستبعد إمكانية العدم ولا أية إمكانية أخرى. ولو كانت «الألوهة» لا تنطوي على العدم، في نطاق كون العدم إمكانية من الإمكانيات، لكانت محدودة بحد عدم العدم، فلم تكن ـ بالتالي ـ «لانهائية». فالعدم، بما هو غير ممكن، يصبح ممكناً بمعنى ما، وإلا لم يكن مفهوماً، ولا ـ من باب أولى ـ قابلاً للتعبير عنه. صحيح إنه غير ممكن بحد ذاته، لأنه لا حقيقة له ولا وجود بحد ذاته، لكنه ممكن في نطاق إمكانيات اللانهائية ويسبب منها. بعبارة أخرى، لو تركت اللانهائية نفيها الذاتي، أو ظاهر نفيها الذاتي، قائماً في معزل عنها، لم تكن لانهائية. وما النقص إلا مظهر ضروري من اللانهائية المتجلية، وإنما كان النقص لأن «اللانهائي» غير نهائي، ولأن انتفاء النقص ـ بالتالي ـ حدّ من اللانهائية، بما هي الكمال بإزاء هذا النقص. لا وجود للنقص أبداً خارج اللانهائية، إذ ليس له من ذاته ـ كما قلنا ـ حقيقة ولا وجود. الكلمة Le verbe، وهي إثبات اللانهائي، يجب أن تثبت جميع أوجه اللانهائي أو جميع إمكانياته. ولذلك كانت الكلمة أيضاً إثباتاً للشر، لا بما هو كذلك، بل بما هو «ظل» ضروري لثبوته اللانهائي الكوني[1].

---

(1) «كما أن الشمس، وهي عين العالم، لا تلوثها النجاسة الخارجية التي تراها عيوننا الفانية، كذلك أن «الكائن الأحد»، الذي هو كل شيء، لا يلوثه الشر الذي يسود العالم، لأنه متميز عنه» (كاثا اوبانيشاده: 11).

كل كائن هو، بنوع ما، تجلٍّ للكلمة، لأنه ما من كائن يستطيع ألا يثبت الألوهة. وكل كائن ينطوي على نقص، لكن بما هو جزء لا بما هو كل. العدم ممكن، لا بنفسه، بل بما هو جزء، أي بما هو نسبة أو علاقة. «المطلق» وحده مطلق - وإذا كان العدم غير موجود، فلأنه تغييب للحقيقة أو الوجود. مع ذلك إن التغييب النسبي للحقيقة أو الوجود موجود - كما قلنا - بسبب الإمكانية الكلية التي ينبغي أن تندرج فيها الإمكانية التي تتناقض مع استحالتها. فالإمكانية الكلية، أو اللانهائية، تنطوي في قوامها الذاتي على الاستحالة، فتكون هذه بمثابة إثبات مقلوب للإمكانية الكلية، وبذلك يكون العدم خصيصة ثانوية من «الملاء» Plénitude والخلاء Le vide لا وجود له في المكان ما دام الأثير موجوداً في كل مكان، لكننا نتصور الخلاء في المكان مستفاداً من الخلاءات النسبية التي تظهر وتستنفد - إن صح التعبير - كل إمكانية للخلاء الذي هو استحالة بحد ذاته. ولو كان الخلاء موجوداً في المكان، لم يكن هذا الخلاء مكاناً، ولتعذر - بالتالي - أن يكون في المكان. يترتب على ذلك أنه يتعذر وجود خلاء في المكان بالرغم من أن المكان، في إثباته للإمكانية الكلية، ينبغي له أن يتأثر الخلاء رمزياً. الاستحالة مستحيلة بذاتها، لكنها ممكنة في الإمكانية، بسبب من لامحدودية الإمكانية. الاستحالة أو العدم أو الشر أشبه ببقعة سوداء على جسم أبيض. هذه البقعة السوداء تعني

لاوجود هذا الجسم، لكنها لا يمكنها أن تقلل أو أن تحدّ بأي وجه من الوجوه من وجود هذا الجسم بما هو الصعيد الذي تظهر عليه البقعة وتتحقق فيه. ليس للشر حقيقة إلا بما هو جزء، إذ ليس له وجود بذاته، لأن الألوهة وحدها هي الحقيقة بذاتها أو في ذاتها، ولذلك يتعذر أن يتعارض معها شيء، لأن وجود العدم، في نطاق ما تمنحه له الإمكانية الكلية من وجود وهمي، إنما يثبت الألوهة، لأن كل شيء ثابت بالألوهة، ولأن العدم والشر لا يوجدان إلا بما هما يثبتان الألوهة، فالقول بوجود العدم تناقض، لكن هذا الإثبات بيّن لمن يفهم المعنى الأنطولوجي للعدَم. الشر، الذي هو سلب الخير، يثبت الألوهة بالدليل المعاكس، متوسلاً بـ «لاإثبات» أو نفي نسبيّ[1].

❁ ❁ ❁

يتخذ التجلّي الكوني طريقة في الإثبات متميزة جداً، وأعني بها «الإسلام»[*] (أو التسليم أو الانقياد Soumission

(1) «بهذا المعنى يقول المعلم اكهارت: «كلما نجدّف نسبّح الله».

(*) يريد المؤلف بكلمة soumission الإسلام الطبيعي Islam naturel كما يحلو له أن يسميه أحياناً، أو «إسلام الفطرة»، كما هو معروف في ثقافتنا العربية، دون الإسلام ديناً بالمعنى المخصوص، وإن كان هذا المعنى يتضمن إسلام الفطرة اضطراراً، وهو ما يدل عليه الحديث المشهور: «يولد الإنسان على الفطرة (أي على إسلام الفطرة)، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه». ـ المترجم ـ.

الذي يشمل جميع الكائنات. وتبعاً لذلك، هل يمكننا القول إن كل شيء هو إثبات، أي معرفة بصيغة إثباتية؟ نجيب عن ذلك: الكائن مسلم في إثباته، ومثبت في إسلامه، بدون اختلاف في هاتين الصفتين. فالإثبات والإسلام صفتان متمايزتان، إنما متكاملتان، وترتد إحداهما جوهرياً إلى الأخرى. والإسلام تعيّن ثانوي من الإثبات، لأن الإسلام مشروط بالوجود. والخلق، بمقدار ما هو ليس مظهراً لله، انقياد له، وبذلك يثبته في انقياده له، وينقاد إليه في إثباته. وهذا يدل على أن الانقياد، دون أن يتناقض مع الإثبات، نفهمه في الإثبات، والكون يثبت «الحقيقة العليا» وينقاد لها بالإثبات نفسه، ينقاد لها كما ينقاد إلى طبيعته بالذات، إن صح التعبير.

لكي يكون الإنسان على وفاق مع نفسه، يجب أن يسلم إسلاماً شعورياً وإرادياً، من حيث أن وجوده بالذات مسلم بحكم حدّه. يجب أن يسلم إلى طبيعته بالذات التي هي، في الأساس، حقيقة واحدة وحقيقة عليا، الحقيقة الوحيدة الموجودة. ولما كان العالم الذي يحيط بنا هو نفس هذه الحقيقة مفهومة في سر تجلّي «الكلمة»، كان علينا أن نُسلم إلى العالم أيضاً. هذا الإسلام هو معرفة أيضاً، بناء على النمط الخاص بالجانب القابل (= السلبي) من الخلق. يجب على الإنسان أن يُسلم إلى العالم، لا من حيث أن العالم عالم والإنسان معرفة إلهية وكلمة. هذا الإسلام هو

موافقة القدر، لأن العالم لا يستوجب الإسلام إلا في جانبه القدري، ولذلك كان القول: «من ضربك على خدّك الأيمن فحوّل له الأيسر أيضاً»، لا إلى العدو بما هو كذلك يجب أن نحوّل الأيسر، بل إلى العدو بما هو قدر، وبما هو تعبير عن «الكلمة» بالتالي.

كما إننا، إذ نعرف الحقيقة الإلهية، ندرك أننا والعالم لسنا إلا إياها، كذلك عندما نثبت الحقيقة الإلهية فإنما نثبت العالم أيضاً بما هو متواحد جوهرياً معها، ونثبت أنفسنا أيضاً إننا نفس هذه الحقيقة في تواحدنا مع العالم. ومن أجل ذلك كان القول: «أحب قريبك كنفسك»، وهذا يتضمن وجوب حب الإنسان لنفسه. والإنسان لا يستطيع أن يحب نفسه إن لم يكن موجوداً، إذ لا يُحَبّ إلا ما هو موجود، لكن بما أن وجودنا في النهاية ليس إلا «الكلمة»، والكلمة ليست إلا الحقيقة الإلهية، ولا يوجد شيء خارجاً عنها، لا يسعنا إلا أن نحبها. والإنسان إذ يحبها فإنما يحب نفسه، وإذ يحب نفسه فإنما يحبها. وإذا لم يحب الإنسان نفسه لم يحب الحقيقة الإلهية، ما دام لا يوجد شيء سواها. جاء في الحديث النبوي: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، كذلك أثبت ربه من أثبت نفسه، أي نجّاها، لأن من أحب نفسه حقاً نجا، ومن أراد النجاة فعليه بحب نفسه. لكن، كما أن إثبات الرب ينطوي على نفي من ينكر ربه، ـ بمقتضى النفي الذي تشتمل عليه لانهائية الرب نفسها ، ـ كذلك أن الإثبات

الروحي للعالم، بما هو الرب، ينطوي على نفي النقص، الذي هو في العالم بمثابة جزء لا بمثابة كلّ أبداً، يجب أن نثبت العالم بما هو الرب من خلال سر «الكلمة»، لا بما هو غير الرب. فهو ليس الرب، بما هو عدم بمقتضى اللانهائية، الشر هو العدم موجوداً. كذلك عندما نثبت أنفسنا، بما نحن الرب، من خلال سر وجودنا الذي ما هو إلا نسخة من «اسمه»، فإنما يجب علينا أن ننكر أنفسنا بما نحن غير الرب. فإذا لم ننكر العدم في أنفسنا، فإنما نثبت أن العدم موجود، و «كل بيت ينقسم على نفسه يتقوّض». بإنكارنا العدم نثبت، وبإثباتنا ننكر العدم. ولذلك قيل: «من أراد أن يصون حياته، يهلكها»، لأن إرادة صون الحياة، هي إثبات العدم. والإنسان إذ يثبت العدم يصير عدماً، ـ لأنه يصير ما يحب، لكن هذا الإنسان يصير العدم موجوداً، وما يوجد ما ينفك يوجد، والإنسان موجود. والإنسان إذ لم يخلق نفسه لا يستطيع إهلاكها، لا يستطيع غير عذابها في النار، وما العذاب إلا تواحد مع الشر موجوداً.

إنما نحن «كلمة» بمقتضى وجودنا، وبما أننا يجب أن نُسْلم أنفسنا إلى «الكلمة»، في جوهرها النقيّ كما في تجلياتها، أن علينا أيضاً أن نُسْلم أنفسنا إلى «الكلمة» بما هي نحن أنفسنا. وما هو في أنيّتنا حتم وقدر إنما هو «الكلمة» في أنفسنا. يجب على الإنسان أن يُسلم نفسه إلى «الكلمة» بما هي قدر، لكن الإنسان يسهم أيضاً في قَدَره

على نحو فاعل، ويكون هذا الإسهام من الإنسان بما هو نفسه «كلمة» في إثباتها الوجودي. وإنما القدر تجلٍّ للكلمة متواحدةً مع العالم، لكن القدر الذي يؤثر في وجودنا الفردي بما هو كذلك، مستقلاً عن العالم الذي يحيط بنا، هو تجلٍّ للكلمة لا في العالم بل في الأنيّة، ولذلك ينبغي التمييز بين قدر خارجي يمكننا اجتنابه ظاهرياً، وقدر داخلي يتعذر علينا اجتنابه ظاهرياً: بين قدر نواجهه وقدر نكونه. نستطيع اجتناب المرض بالمداواة، ونبقى في نفس الوقت مستسلمين له بمقدار ما هو تجلٍّ للكلمة ومقدار ما نرزح تحت عبئه، إذ لا تناقض بين الاستسلام له وبين جهدنا المبذول للتخلص منه، من حيث أن استسلامنا هو تجاه القدر بما هو «كلمة»، وجهدنا للتخلص من المرض بما هو كذلك ـ أي بما هو نفي لإثباتنا الجسماني، الذي هو أيضاً «كلمة» على صعيدها الخاص(*). في المقابل، لا نستطيع أبدا أن نجتنب طبيعتنا

(*) هذا هو الموقف الإسلامي من القدر. جاء في الحديث: سئل رسول الله! هل يغير الدواء من قدر الله؟ قال: الدواء من قدر الله!». عقيدة القضاء والقدر ضاعت في تيه «الجبر والاختيار» بينما هي، في حقيقة الأمر، موقف من العالم تعينه «الأوامر والنواهي الشرعية». فالانتصار للمظلوم والانتصاف له من الظالم واجب أمر به الشرع وحثّ المؤمن على النهوض له، وإلا عدّ شريكاً للظالم في ظلمه وعوناً له على المظلوم. فإن كان الظلم الواقع هو من قدر الله، فإن التصدي له هو من قدره أيضاً. ـ المترجم ـ.

الفيزيائية ولا عمرنا ولا موتنا، لأن ذلك كله ما هو إلا نحن أنفسنا، ولا نستطيع أن نكون غير أنفسنا، على الأقل بما نحن أفراد. ومع ذلك، عندما نستسلم إلى أنيّتنا على هذا النحو، فإنما نستسلم للكلمة أيضاً، لا إلى النفي الذي هو قدرنا الفردي. ذلك أننا بمقدار ما نحن نفي بمقتضى هذا القدر، يجب علينا أن نجتنب أنفسنا أيضاً: وهذا، على كل حال، غير ممكن على صعيد فرديّتنا، بل غير ممكن إلا بالفناء في الله.

لو لم يكن الإنسان، في جوهره، معرفة بمقتضى الأنماط الأساسية التي أتينا على وصفها، لم يمكن أن تكون المعرفة هدفاً له، لأنه يتعذر أن يصير غير ما هو. ولو لم يكن العالم هو المعرفة، لم يمكن أن يكون الطريق إلى الحقيقة غير المعرفة. لكن، لما كان كل شيء معرفة، ولا شيء خارج عنها، ـ باعتبار أن الحب معرفة أيضاً ـ، كان لا شيء مفضياً إليها يمكنه أن يكون خارجاً عنها.

قولنا إننا نعرف هذا الشيء معناه أن الألوهة، بما هي نحن، تعرف الألوهة، بما هي هذا الشيء، بحيث تكون كل معرفة هي المعرفة التي لدى الألوهة عن نفسها، وهذه المعرفة مطلقة، ومَلاَءٌ غير منْتهٍ.

العالم الأصغر والرمز

قد يكون لكل حقيقة آثار لا حصر لها، وليس منها، على الصعيد الروحي، ما هو غير مناسب بصورة مطلقة. والحقائق الروحية متضامن بعضها مع بعضها الآخر، وهناك ظروف يتعين فيها على من يريد قول الحقيقة إما ألا يقول شيئاً، أو أن يقولها كلها بالتمام والكمال. وهذه الظروف هي تحديداً ظروف العالم الراهن: فإثبات أفدح الأخطاء يستدعي إثبات أشد الحقائق خفاءً بمعزل عن الجانب العملي للأشياء، وفيما عدا الأسباب الكونية.

يمكننا أيضاً، لكي يكون فكرنا أكثر تحديداً، في وقت نظل فيه على أوجز ما يمكن، أن نعبر عن أنفسنا على النحو التالي بما إننا نعتزم إثبات الحكمة التقليدية، نجدنا مضطرين إلى التكلم عن أشياء لا تجيب، بالنسبة إلى الأكثرية العظمى من الناس الحاليين، على أي إمكانية حقيقة، بل يجب ألا تكون معروفة نظرياً، إلى حد ما على الأقل، وإلا يكون هذا من أجل فهم أوسع للأفكار والوقائع التقليدية عموماً.

إن أردنا حد الفرق بين المنظور الميتافيزيائي والمسارَرِيّ أو الصوفي، لقلنا إن الأول يميز موضوعياً بين

المبدأ والتجلي، بينما يواجه الصوفي هذين الاصطلاحين على نحو ذاتي، ويميز بالتالي إما بَدَريّاً بين الـ «أنا» البشرية والـ «هو» الإلهية، وإما دَبَرِيّاً بين الـ «هو» البشرية والـ «أنا» الإلهية، من حيث انتقال «الحقيقة المعيشة» إن صح القول من البشري إلى الإلهي. عندئذٍ تصبح الأنيّة -L'égo- البشرية «هو» لأعلى التعيين، والـ «هو» الإلهية تعرف بعد ذلك بالوحيدة، المطلقة، غير المنتهية[1]. في الكوزمولوجيا علاقة مشابهة ـ لا مواحدة ـ بين العالم الأكبر، الذي يؤدي وظيفة نموذج إلهي، وبين العالم الأصغر. ومع ذلك فهذا فاعل وذاك قابل، بمعنى أن العالم الاصغر[2]، باعتباره الحد الداخلي للكون إن صح التعبير، ـ والحد الخارجي هو (الروح الالهي متجلياً، ـ يشكل في نفس الوقت طريق الخروج من الوهم الكوني، وهذا الخروج يتم عبر هذا الروح الذي هو التجلي المباشر للكلمة -Le Verbe-.

---

(1) استخدام الضمائر الشخصية هنا وقتي تماما، على الأقل فيما يتعلق بالحقيقة الإلهية التي تتجاوز وجهات النظر الموضوعية والذاتية. في اللغة الصوفية، تعبر كلمة «هو» Hua عن هذه المفارقة، بينما تدل كلمتا «أنت» Enta و «أنا» Anâ على الوجهات المذكورة، ترتيباً.

(2) دائماً في ذهننا هنا العالم الأصغر الإنساني. لكن ما نقوله عنه ينطبق أيضاً على كل عالم أصغر كامل آخر، أي مكون من الحالة المركزية للعالم. والحال، إنه الإنسان الذي هو هذه الحالة المركزية بالنسبة إلى العالم الأرضي. أما الحيوان والنبات والمعادن فتبين الحالات المحيطية تدرجاً، وبالتالي عوالم صغرى جزئية، غير كاملة.

هكذا يتواحد الروح الإلهي بالـ «أنا» المفارقة، الشمولية، الكونية التي يحملها الكائن النسبي كامنةً في نفسه، إذ يتواحد الحد الداخلي للكون ـ العالم الأصغر ـ، في سيرورته التألهية، مع الحد الخارجي ـ الأمبيرية L'E mpyrée- (=موطن الآلهة) ـ لهذا الكون نفسه. إذا قلنا إن العالم الأصغر فاعل (إيجابي) والعالم الأكبر قابل (سلبي)، فإن هذا لا يصح إلا تحت علاقة واحدة، أي بمقدار ما يعيّنُ الكائنُ النسبي عقلياً مجرى الصور (الأشكال)، لكن لا بمقدار ما يعيّن العقلُ الكوني الكائنَ النسبي من حيث أن هذا الأخير هو نفسه صورة (شكل). بهذا المعنى الأخير، يكون العالم الأكبر هو الفاعل والعالم الأصغر هو القابل[1].

---

(1) نذكر بهذا الصدد أن العقل الكوني Intelligence Cosmique أو الروح الإلهي Esprit Divin هو مظهر من الكلمة (المسيح) الذي نقل عنه قوله: «لا أحد يأتي إلى الآب الأبي». أو، بعبارة أخرى، هو أيضاً مظهر من النبي (محمد ص) الذي نقل عنه قوله: «لا أحد يلقى الله إن لم يلق النبي». لكن هاتين الصيغتين تعنيان أن «لا أحد يصل إلى الذات إن لم يتحقق بالصفات».

تعقيب: لم يرد هذا الحديث في الصحاح ـ على ما أفادنا به الأستاذ أسامة المرعشلي وهو حجة في هذا الباب ـ ونعتقد أنه من قول الصوفية الذين يرجعون سلسلة الطرق الصوفية إلى النبيه في محاولتهم التوفيق بين الحقيقة والشريعة. ثم إن الحديث لو كان النبي قائله لكان جاء بصيغة: «لا أحد يلقى الله إن لم يلقني».

عيب المؤلف، شيئون، فيما يختص بالمأثور الإسلامي، أنه لا يشير إلى مصادره التي يستقي منها شواهده! ـ المترجم ـ.

كل ترسيمة للتحقق الروحي تذهب مبدئياً من التمييز بين الجسد والنفس. ثم تميز في النفس بين النفس الحسية (النفسانية والعقلية) والنفس الخالدة (الأنيّة الحقيقية). وأخيراً تميز في النفس الخالدة بين النفس الفردية والروح (العقل الكوني L'Intellect-)، أو بعبارة أخرى بين «الدماغ» و «القلب»، وهذا (القلب) لا يدخل، بتدقيق الكلام، في حدود الأنيّة L'Égo، لكنه يشكل منها المركز المفارق، سنداً للعقل غير المخلوق، Intellect Incréé. جميع هذه التمييزات هي أيضاً تدخل في نطاق الكوزمولوجيا، وهو العلم الذي يقع من الميتافيزياء، ما يقع علم النفس من التحقق الروحي. لكن ما دامت الكوزمولوجيا لا تنظر إلى النفس إلا من الخارج متوقفةً مبدئياً عند وصيد (= عتبة) هذه الأخيرة، فإن التحقق (الروحي) لا يلحظها إلا من الداخل، حتى شواطىء الذي لا يوصف (الله).

ولكي نجعل هذا التسلسل للمنظورات أيسر تناولاً، نتتبع الجدول التالي:

المبدأ

التجلي: العالم الأكبر / العالم الأصغر

العالم الأصغر: الجسد / النفس

النفس: النفس الحسية / النفس الخالدة

النفس الخالدة: النفس الفردية / الروح / العقل Intellect

كانت كوزمولوجيا القدماء، ومعها كوزمولوجيا العصر الوسيط في الغرب والشرق الأدنى، ترى في الحالة الأرضية المركز الذي تنطلق منه الدوائر الكوكبية حتى «الأمبيريه» L'Émpyrée، وهو المقر الرمزي للألوهة الذي كان يفهم أنه غير المنتهي الذي «يحيط» أو «يحتوي» المنتهي. على نحو مشابه، العقيدة الهندوكية على هذا النحو تعتبر الحالة الجسمانية أو الغليظة نقطة لانطلاق سلسلة من درجات الوجود التي تصبح كونية شيئاً فشيئاً حتى تصل في النهاية إلى الحقيقة مابعد ـ الكونية، المفارقة بإطلاق، غير المنتهية، التي لا تحيط بالعالم وحسب، وإنما بالكائن بمعنى ما ـ، من حيث ان الجسد يشكل جزءاً من العالم الأصغر، وهو من هذا الأخير «درعه الواقية». لكن «وجهة» التدرجات الكونية سوف تنقلب ظاهرياً، على الأقل

بمعنى ما ـ، من حيث ان الجسد يشكل جزءاً من العالم الأصغر، وهو من هذا الأخير «درعه الواقية». لكن «وجهة» التدرجات الكونية سوف تنقلب ظاهرياً، على الأقل في البداية، حيث تبدو **الحقيقة** العليا أنها المركز الأكثر داخلية والأشد قرباً ـ بكلمة واحدة، ذاتاً وحيدة، غير منقسمة، مطلقة، بدلاً من أن نفهمها أنها **الخلاء** الأكثر خارجية، أو الأشد بعداً، أو الذي يتعذر قياسه. قلنا «في البداية»، أي ما دمنا نرى الأشياء من الخارج، لأنه غني عن البيان أن حالة التكامل الفردي، بمقدار ما نفهمها أنها حالة من التصليب أو التكثيف أو الضغط، يجب أن تنحل حتى تضيع في لاقياسية **الأمبيريه**. ليس وراء التكامل الفردي ذات ولا موضوع، لا داخل ولا خارج. **والعقل**، الذي يفهمه التحقق (الروحي) بَدَرِياً أنه عقل داخلي، ما هو غير الروح الكلي الذي يحيط بالعالم، كما تقدم.

❀ ❀ ❀

إن ما قلناه تواً يتيح لنا أن ندرك أنه لا يوجد بتدقيق الكلام حقل آخر للعمل غير النفس، العالم الأصغر، وذلك بحسب وجهة النظر المُسارَرِيّة. أما العالم الخارجي فلا يؤخذ في الاعتبار إلا بمقدار ما يؤثر في العالم الداخلي، أو أيضاً إلا بمقدار ما يعتبر بدوره شريكاً في الجوهر مع هذا الأخير، وبالتالي الجانب الكوني من الأنيّة L'égo. بحسب

هذا المنظور، لا يعود الأمر يتعلق بالانتقال ببساطة من «الشر» إلى «الخير»، على أساس من فردية متماسكة دائماً، بل على العكس على أساس من تجاوز هذه الفردية نفسها، بحيث يستعاض عنا عما كان عبوراً من «الشر» إلى «الخير» بعبور من «الأنا» إلى الـ «هو»[1]. القياس أو التشابه بين هذين العبورين هو تحديداً ما يتيح لمذهب الباطن أن يستفيد، بصفة أسناد، من رموز مذهب الظاهر، بقطع النظر عن أن العبور الأول ينطوي اضطراراً، ومن باب أولى، على تحققات الثاني. العالم الأصغر، إذ أصبح هكذا العالم كله، يستفيد من صعيد التحول (الفجائي) الذي تم بفضل الرمز. بعبارة أخرى، تصبح النفس القماش الذي يفصل طواعية على صورة الرمز الذي يُعيّنها ويحولها وينشرها (يعيد إليها الحياة) ويمتصها.

---

(1) بحسب حديث (نبوي): «وجودك ذنب لا يقارنه ذنب»! إنه التوكيد الحاسم من منظور باطني فوق ـ أخلاقي Supra Morale. نسارع إلى الإضافة بأن ما ندعوه ترسيمياً «عبوراً من الأنا إلى الهو» لا يمكن أن يتضمن تدميراً للأول من هذين الاصطلاحين، لأن ظاهرة الأنا لا تتعارض أبداً مع تحقيق الهو، كما تثبت ذلك حالة «جيفان ـ موكتا» وحالة «الأواطارا» (الإله المتجسد إنساناً!).

تعقيب: هذا أيضاً ليس بحديث صحيح، حتى ولا موضوع. أغلب الظن أنه من وصف الصوفية لبعض أحوالهم، في نزوعهم إلى الزهد في الدنيا وما يترتب على وجود الإنسان فيها من ذنوب لا بد من اقترافها. . . ـ المترجم ـ.

الآن، يتعين علينا أن نعرّف ما هو الرمز بالضبط، أو أكثر تحديداً، ما هو الرمز المساري (الذي ينقل «سراً» إلى مريد ـ المترجم ـ). نعرّف الرمز بأنه تجلٍّ مزدوج للألوهة، أولاً تحت علاقة «الصورة» (= الشكل)، ثم تحت علاقة «الحضور». الصورة من أجل تدوير عجلة الحضور يجب أن تعكس رأساً، على صعيدها، حقيقة إلهية. والحال، بما أن الحضور هو السبب الكافي للصورة، وليس العكس، فهذه الأخيرة لا يمكن أن تكون غير مستمدة من وحي أرسله الذي يريد أن يكون حاضراً، إذ لا يمكن أن تتوقف الصورة، ولا من باب أولى الحضور، على إرادة بشرية. فهذا الحضور يتبدّى في المادية المباشرة للرمز المقدس، ومن ثم في الإنسان المؤهل، أي المطابق للرمز، بحكم طبيعته كما بحكم المُسارّة والآداب التي تقتضيها. ويتطلب هذا ثلاثة شروط، اثنان منها يتعلقان بالرمز وواحد بالإنسان. أي، يجب أولاً اتقان الرمز وثانياً تقديسه، والثالث تقديس الإنسان ـ العالم الأصغر ـ الذي يجب أن يتمثل الرمز: هكذا، يجب أن يصنع خبز المناولة من خبز مخصوص ـ فطير في الكنيسة اللاتينية ـ لا من الخبز العادي، الخبز الخمير. ثم يجب تقديسه وهو ما يُفترض تحديداً أن يكون مصنوعاً بحيث يستوفي الشروط المطلوبة للتقديس. أخيراً، يجب أن يكون من يريد المناولة في حالة نعمة

مقدسة[1]، وهذا يتضمن أداء الطقوس لمتممه، طقوس المعمودية والتثبيت. أو، أيضاً، نورد مثالاً من صعيد مختلف تماماً، لكنه مشابه مع ذلك: الصورة المقدسة - أيقونة العذراء أو تمثال بوذا - ينبغي رسمها حسب القواعد الدقيقة التي يقتضيها الفن المقدس، ثم يجب أن تبارك أو تقدس. وأخيراً، إن من يتأمل في الصورة طقسياً، يجب أن يكون له «الحق» في ذلك، أي يجب أن يتسلم الصورة من أيدي القائمين على العقيدة. بعبارة أخرى، يجب أن يكون مسيحياً في الحالة الأولى، وبوذياً في الحالة الثانية. أو لنأخذ مثلاً آخر، رمزاً غير ثابت أو ساكناً، بل «متحركاً» أو «محيناً» Actualisé، ومثال ذلك طقس تعزيمي Un Rite in Cantatoire: يجب أن يُلفظ لفظاً صحيحاً الاسمُ الإلهي الذي يبتهل به المؤمن، وإلا لا يتحقق شرط الاتقان الصوري (أو الشكلي). ثم يجب أن تقدسه نية مكافئة منه، نية يترجمها جمع الهمة Concentration والحرارة والمواظبة والتقديس ماثل هنا، ما دام الأمر يتعلق برمز دينامي، ذاتي بالضرورة. أخيراً، إن الذي يبتهل إلى الله يجب أن يكون له الحق في هذه الممارسة، أي يجب أن يكون حقه هذا قد تلقاه من معلم هو بدوره تلقاه من معلم آخر، وهذا يفترض سلفاً مُسارّة انتقلت

---

(1) ثمة رموز طقسية قابلة لتطبيق باطني وظاهري في نفس الوقت، وفقاً لأنماط معينة من الإشعاع الروحي.

إليه بصورة نظامية، عبر القرون، منذ نشأة الوحي الموافق للحال.

قبل أن نذهب بعيداً، يحسن بنا أن نستدرك هنا الاعتراض التالي: أليست الرمزية تكمن في الصورة الطبيعية للشيء الرمزي، بحيث لا يتوقف على قيمة مضافة؟ والحال أن الأمر يتعلق هنا برمزية روحية لا بمجرد رمزية ليس غير. كل رمز مساراري هو، بحكم صورته وحدها، رمز «طبيعي» اضطراراً أو «وجودي»، لكن ليس كل رمز طبيعي رمزاً مسارارياً بالضرورة، وإلا كانت كل ظاهرة، في التحليل الأخير، مثل هذا الرمز[1].

---

(1) إن صح أن الثالوث ماثل في كل شيء، فإن كل شيء لا يستحضر الثالوث (القديس دنيس الاريوباجي، «في الأسماء الإلهية»). نميز بين فئات مختلفة من الرموز المسارية: بصرية وسمعية وحركية ومتضايفة. فالدعاء باسم إلهي، على سبيل المثال، يحرض قابلية حسية كما يحرض قابلية حركية، أي القابليات البدئية للسمع والنطق. أما الرمز البصري (الـ «ينطرا» الهندوكية والبوذية)، فقد يكون صورة منحوتة أو زيتية أو شكلاً هندسياً أو كتابة، على حسب المدارس المختلفة، وعلى الأخص بحسب الأديان، التي لا تستفيد جميعها من جميع أنماط الرمزية. فيما يتعلق بالرموز الحركية، نذكر الـ «مُدْرا» الهندوكية والبوذية، ثم، بشكل عام جداً، الرقص المقدس، ورقص الدراويش على سبيل المثال. فيما عدا ذلك، يجب التمييز بين الرموز الأساسية أو المركزية، وبين الرموز الثانوية أو التكميلية، بدون أن ننسى التطبيقات المختلفة، الحسية أو العقلية الصرفة. - نضيف إلى ما قلناه فيما تقدم من الدعاء باسم إلهي أن تلاوة مرتلة من النصوص=

الرمز «أيس (est)» الله، ومن هنا يتواحد بـ «الابن» الذي لا يصل أحد بدونه إلى «الأب». وأنه لكذلك بسبب الـ «وحدة الهوية أو الهوية الغمودية» التي ليس يهم فيها سوى الطبيعة الجوهرية، وليس أبداً الصعيد الوجودي الذي تتبدى فيه هذه الطبيعة. ليس بصفته إنساناً كان المسيح إلهاً، ومن ناحية ثانية، إن كونه إنساناً لا يمنع أن يكون إلهاً بحق. تبعاً لذلك، فإن الأصعدة الوجودية تقبل المقارنة بكثير من الأصعدة الأفقية للانعكاس الإلهي. لكن النور، الذي يتصف بالعمودية بالنسبة إليها، ذو طبيعة واحدة في كل مكان. أن يكون بإمكان هذه الوحدة الجوهرية أو العمودية، سواء أكان ذلك في صورة غير مباشرة أم في صورة طبيعية كما هو الحال في كل شيء بما هو كائن اضطراراً ـ بوجوده وحده كما

= المقدسة تشكل أيضاً نمطاً تعزيمياً، على سبيل المثال السور البوذية الطويلة، بتكراراتها التي لا تكل والتي تتداخل فيما بينها لكي تشكل نظاماً من الـ «ارابسك» ذي الوتيرة الواحدة والمنوعة، تسمح بتسرب غير ملحوظ بمقدار ما هو عميق، تسرب للروح في الكيفيات الدقيقة للمتأمل، وتسهم في التحول المحرر للأنية الجاهلة. الحكمة التي ينبغي أن تنتقل بصورة غير ملحوظة لا تستخلص من معنى الصيغ وحدها، وإنما من نوعيتها المفارقة أيضاً ـ «السحرية» إن صح التعبير بمعنى التقابل ـ نوعية تتكشف بالتوازي مع التعليمات بمعنى حرفي. هذه الملاحظات تنطبق على كل رمز، ونضيف أن «الجمال الجسماني»، وبالتالي الخارجي، هو من الوسائل التي خلص بها «البوذيات» (ج. بوذا ومعناه «المستنير» وليس بالضرورة شخصاً بعينه) النفوس، وهو ما يصح على كل صورة مقدسة.

بصفاته الإيجابية ـ أن تكون تجلياً لـ «ما هو كائن»، سواء أكان ذلك في صورة مباشرة أم في صورة فوق ـ طبيعية كما هو الحال في التجليات الإلهية مثل الأناسي ـ الآلهة أو مثل الرموز المنجية التي أورثوها ذريتهم ـ أن هذا لا يتدخل في التعريف الجوهري للـ «وحدة أو الهوية العمودية» ولا يشير إلا إلى الهيئات أو الدرجات الأساسية.

العلاقة بين الرمز والعالم الأصغر تطابق بالتناظر العلاقة بين المبدأين المذكر والمؤنث، وهذا ما يسمح لنا أن نفهم بصورة أفضل الفعالية والمفارقة اللتين يتمتع بهما الرمز، في كل طريق روحي من جهة، والسلبية والبكرية والخصوبة التي يتمتع بها العالم الأصغر من جهة أخرى، كما يسمح لنا أيضاً، بصورة عامة، أن نفهم الأهمية الشمولية التي تتمتع بها رمزية الحب.

❁ ❁ ❁

قلنا فيما تقدم إن العالم يتقلص للمتأمل إلى عالمه الأصغر، وهو صعيد التكوين الإلهي Théogénèse، وإن العالم الخارجي إما أن يعتبر عملياً غير موجود، على الأقل من وجهة نظر معينة، أو يعتبر عالماً داخلياً بحسب الحال والظرف. في المقابل العالم الأصغر، ما دام هو «العالم» عملياً، يعتبر عالماً خارجياً، ويعتبر الرمز هو الأنية الحقيقية L'égo réel. إن هذا لا يتناقض أبداً مع تقلص العالم في هذا

المنظور إلى العالم الأصغر، لأن العالم الخارجي، بمقدار ما يؤخذ بالاعتبار، وبمقدار ما تتمثله الـ «أنا» روحياً، لا يكون إلا مظهراً ثانوياً وسلبياً للـ «أنا» الداخلية المفارقة التي يمثلها الرمز. يترتب على ذلك أن «الأنية»، بالنسبة للروحي، تتكون في الرمز الذي يجب أن تتواحد به من جهة، ومن جهة ثانية، في العالم الأكبر الذي لا يعتبر أبداً عالماً خارجياً، وبالتالي «شيئاً مغايراً للأنا». العالم، الذي لا يمكن نكران وجوده بشرياً أبداً، نجده هكذا مُحيَّداً Neutralisé من حيث صفته الخارجية وهمياً، ويصبح في نفس الوقت تعبيراً عن العقيدة، ما دام يشكل الإسقاط المميز عن العقل الذي نجده محيناً Actualisé تركيبياً بواسطة الرمز[1].

إذا أصبح العالم «أنا» للمتأمل، اعتبر هذا عيوب العالم «عيوب نفسه» بمعنى ما، من حيث إن الإمكانيات في كل مكان هي نفسها. عندئذٍ يُحمل على أن ينتظر كل شيء من نفسه ولا شيء من غيره، وهو ما ليس من غير صلة

---

(1) يترتب على هذا أن التحرر الروحي لا يمكن أن يحدث عن «أنانية». كل طريق روحي، بحكم تعريفه، إنما يتم «من أجل الآخرين» ويكون أفيد لهم أكثر من أكثر الفاعليات فائدة ظاهرياً التي ينخرط فيها الناس على حساب «الشيء الضروري الوحيد». بالاحتكاك بالرمز يصبح الإنسان نفسه رمزياً، بمعنى أنه يمثل الله في العالم ويمثل العالم أمام الله.

برمزية «حمل» الله الذي يحمل خطايا العالم. ليس هذا القلب (= العكس) إلا تعبيراً في جملة تعبيرات أخرى عن القلب الأساسي الذي يترتب على المسيرة المُسارّية، طبقاً للمشابهة المعكوسة التي تحدث بين المبدأ والتجلي والتي بفضلها يظهر في المتجلي كبيراً ما هو صغير في المبدأ، وبالعكس. هذه المشابهة المعكوسة يجب ألا تلتبس بالمشابهة المباشرة التي تتعلق بالصفات أو المحتويات الإيجابية لا بالأنماط أو الحاويات التحديدية، وبحسبها تكون كل صفة إيجابية انعكاساً لمظهر أو صفة إلهية.

على نحو مماثل، يصبح الموجب سالباً، والسالب موجباً، ويحدث هذا دائماً بمقدار ما هما نمطان تحديديان، لا بمقدار ما يعكسان المظاهر المبدئية الخاصة بكل منهما: الفاعلية التي تعكس فعلاً إلهياً لا يمكن أن تتحول بصفة مشروعة إلى سلبية. لكن الفاعلية البشرية تخصيصاً تصبح بالضرورة سلبية أمام الإرادة الإلهية التي تعينها من الآن فصاعداً بإعطائها معنى ومضموناً. أو أيضاً: الذي يثبت سلفاً أنه إيجابي ـ الواقع البادي من المحسوس والأهواء المتصلة به ـ يصبح سلبياً في الحقيقة، وما يبدو سلبياً من وجهة نظر الخبرة الحسية ـ الواقع المفارق، وبالتالي غير المرئي[1]،

---

(1) عدم قابلية الرؤية هذه Invisibilité، لا تعني «عين القلب» التي تستشف المبدأ في التجلي، العلة في المعلول، المطلق في النسبي، غير المتهي في المتهي.

وجميع الآثار الروحية التي تترتب للإنسان ـ يصبح إيجابياً بمقدار ما تغير المعرفة المفهوم العقلي والمجرد إلى حياة روحية وملموسة. أو أيضاً: ما هو عند الإنسان دينامي يصبح ساكناً عند المتأمل وبالعكس، بهذا المعنى الذي يجعل الشهوات تغرق في الغبطة غير المتحركة، وتتلاشى فيه المفهومات العقدية في المعرفة التي تحولها إن صح التعبير إلى وقائع حسية، معيشة، تفيض بالوحي. أو أيضاً: لنأخذ مثالاً آخر، ما هو ذاتي بالنسبة للإنسان العادي ـ شعور أو عاطفة ـ، يصبح موضوعياً، أي غريباً، لدى الإنسان الحكيم[1]، وما يبدو للإنسان العادي موضوعياً ـ شيء ما، قانون طبيعي، حقيقة ـ، يدخل في صميم حياة الحكيم أو إرادته، ويصبح لهذا السبب شبيهاً بما كان، لدى عامة الفانين، استعداداً نفسياً وبالتالي ذاتياً. الدنيوي يُحَلّ حبه بدرياً في الحوادث (= الكائنات الحادثة!)، بينما يُحِلّ الروحي حبَّه في المبادىء، وهذا ما يؤدي بنا إلى التنبيه بأن حادثة ما ليس لها معنى عميق إلا بمقدار ما تكشف عن قانون شمولي، على حين تبدو المبادىء من وجهة نظر الدنيوي حوادث في جملة حوادث أخرى[2].

---

(1) إن هذا لا يمنع، إلا تحت علاقة أخرى، إمكان أن «يتعمم» عنصر عاطفي باستخدامه سنداً يسهم في النموذج الأصلي الإلهي الذي يكشف عنه.

(2) هذه العقيدة نجدها مصوغة بما يبعث على الإعجاب في كلمة للقديس =

قلنا فيما تقدم أن ما يبدو صغيراً يصبح كبيراً، وبالعكس: هكذا هو الرمز، الذي يصغر إذ يتبدّى بدرياً حادثاً بسيطاً أو مضموناً من النّفس أو الفاعلية البشرية، لكنه يكبر إذ يتكشف عن مبدأ، واقع يحيط بالإنسان ويمتصه، الذي أصبح الآن صغيراً وحادثاً بسيطاً ومضموناً بدوره. بعبارة أخرى، العالم الأصغر هو بدرياً دائرة رمزها المركز أو القلب. لكن عند الإنسان الذي يحقق ذاته، يكون الرمز ـ أو بالأحرى حقيقته المتحققة ـ هذه المرة شبيهاً بالدائرة غير المحدود، بينما يتقلص العالم الأصغر إلى مضمون رمزي تماماً، فيما يمتلك اعتباراً من الآن وما بعد، بفضل هذا التحول نفسه، حداً أعلى من النوعية، صفته برانية من تكوين الألوهة[1]. يمكننا تعريف سياق المسارة كله، تبعاً لذلك، بأنه قلب لقطبي الجذب:

= ريمي إلى كلوفيس: «اخفض رأسك، اياسيكامبر المزهو، أحرق ما عبدت واعبد ما حرقت»، ـ هذه المعادلة الموحاة التي توجز إيجازاً عظيماً كل الطريق الروحي: أولاً، الـ «خفض» لا بد منه عند «الخروج» من العالم، ثم يلي ذلك قلب القيم، الذي يصف على نحو معين كل الأساسي للمسيرة المسارية.

(1) جميع العلاقات المتضمنة في القلب الذي يحدثه السياق الروحي يبدو على نحو نقي جداً في رمز الشرق الأقصى، أعني رمز: ين ـ يانغ: النقطة البيضاء في ليل الجهل هي «الحضور الحقيقي»، والنقطة السوداء في جلاء المعرفة هي الحالة الفردية. بالنسبة إلى الجهل، الرمز مَحْوِيّ Contenu، بينما هو في الحقيقة خاوٍ Contenant.

قطب الجذب الأول، وهو قطب خارجي ومتعدد ومحدود، يُحيّده فعل القطب الثاني، وهو قطب داخلي وحيد وغير محدود.

يبقى سؤال ينبغي ألا ننسى الإجابة عنه، هو التالي: من الذي، في نظام العالم الأكبر، ينطبق على **الرمز**، أي بواسطة اللطف (= النعمة) الذي يصل به، ومن خلاله، الكائن إلى الله؟ نذكّر بادىء ذي بدء بتعريف الرمز: هو السند المكافىء ـ والمقدس ـ للحضور الحقيقي. بذلك يمثل تحييناً **للعقل** و، تحت علاقة أخرى، يمثل كموناً لـ «حالة الإلهية». إن ما ينطبق، في نظام العالم الأكبر، على **الرمز** إذن، هو الإنسان «المخلوق على صورة الله»، ـ ليس الإنسان الأرضي حصراً، بل حالة الوجود التي يشكل منها الرمز المركز في كل عالم متكامل، مثلما هي تماماً الحالة الإنسانية بالنسبة إلى عالمنا، الإنسان الذي يجلّي في هذا العالم الذي هو عالمنا، يجلي **العقل الكلي** (= الروح القدس متجلياً). من خلال الحالة البشرية ـ أو من خلال كل حالة مركزية أخرى ـ تستطيع الكائنات «المتنقلة» عبر الأجساد أن تخرج من الكون، كذلك في الحالة الإنسانية نفسها، ليس إلا من خلال **الرمز** تستطيع النفس البشرية أن تخرج من حالة البلاء غير المحدود لكي تستعيد جوهرها الثابت البالغ السعادة.

المحتويات

2000/1/639